KARL RAHNER
HERBERT VORGRIMLER

TEOLÓGIAI KISSZÓTÁR

TEOLÓGIAI KISSZÓTÁR

KARL RAHNER
HERBERT VORGRIMLER

TEOLÓGIAI KISSZÓTÁR

10., Kuno Füssel közreműködésével teljesen átdolgozott, új kiadás

SZENT ISTVÁN TÁRSULAT
AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA
BUDAPEST, 1980

FORDÍTOTTA
ENDREFFY ZOLTÁN

A FORDÍTÁST AZ EREDETIVEL
EGYBEVETETTE ÉS TEOLÓGIAI
SZEMPONTBÓL ELLENŐRIZTE
NYÍRI TAMÁS

NIHIL OBSTAT.
DR. THOMAS NYÍRI
CENSOR ARCHIDIOECESANUS DEPUTATUS.

NR. 704—17/1979. IMPRIMI POTEST,
STRIGONII, DIE 15 SEPTEMBRIS A. 1979.
DR. LADISLAUS LÉKAI ARCHIEPISCOPUS
STRIGONIENSIS, PRIMAS HUNGARIAE.

KARL RAHNER UND HERBERT VORGRIMLER
KLEINES THEOLOGISCHES WÖRTERBUCH

© VERLAG HERDER KG FREIBURG IM BREISGAU 1976
HERDER FREIBURG—BASEL—WIEN

© HUNGARIAN TRANSLATION ENDREFFY ZOLTÁN 1979

ISBN 963-360-105-3

RÖVIDÍTÉSEK

CIC	Codex Iuris Canonici
DHI	definiált hitigazság (dogma)
DS	H. Denzinger–A. Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum, 32. Auflage, Barcelona–Freiburg 1963.
K. F.	A K.F. aláírású szócikkeket Kuno Füssel készítette

A bibliai könyvek rövidítésénél a Szent István Társulat 1973. évi Biblia-kiadásának rövidítéseihez igazodtunk.

ELŐSZÓ
A MAGYAR KIADÁSHOZ

Nyíri Tamás professzor felkért, írjak rövid előszót a *Kleines Theologisches Wörterbuch* magyar kiadásához. Ez a könyv, melyet Herbert Vorgrimler barátom és én írtunk, Németországban már 11 kiadásban jelent meg, úgyhogy német nyelvterületen a könyvből már több, mint 100 000 példány kelt el. Ezenkívül a könyvet lefordították angolra, olaszra, franciára, spanyolra és hollandra is. A szerzők e tényekből arra következtetnek, hogy napjaink teológiájában erre a kis könyvre szükség volt, és az bizonyos mértékben teljesítette is a rá háruló feladatot. A szerzők ezért örömmel üdvözlik a magyar kiadás megjelenését, úgy is, mint a magyar egyház fejlődésének egyik újabb jelét. Bár magyarul nem tudnak, mégis bizonyosak benne, hogy ez a fordítás nagyon jól sikerült, mert Nyíri Tamás professzort, aki a fordítást nyelvi és teológiai szempontból ellenőrizte, személyesen és teológiai munkáiból is jól ismerik. A szerzők köszönetet mondanak neki és mindazoknak, akiknek fáradságos és áldozatos munkája a magyar kiadás megjelenését lehetővé tette. – E könyv maga árulja el a célját és jellegzetességét, anélkül, hogy azt egy előszóban hosszasan magyarázni kellene. Egy ilyen könyvben ki kell fejteni röviden a mai katolikus hittannak (a dogmatikának és, amennyire lehetséges, a dogmatörténetnek) a legfontosabb fogalmait; közben ökumenikus felelősség-

gel mindig tekintetbe kell venni, amennyire lehetséges, a nem-katolikus keresztények teológiai kérdéseit is; és olyan terjedelemben, amilyet ez a kis könyv megenged, utalni kell a katolikus dogmatikának a Szentírásban és az egyházi tanítóhivatal megnyilatkozásaiban található forrásaira. Az egyházi tanítóhivatal iránti hivő engedelmességtől vezéreltetve (és egyben figyelembe véve azt, hogy a tanítóhivatali megnyilatkozások kötelező érvényének fokozatai vannak) magától értődően „ortodox" könyvet akartunk írni, a hamis modernizmus buktatói nélkül, ám mégsem akartuk egyszerűen csak megismételni az utolsó másfél évszázad iskolás dogmatikájának hagyományos megfogalmazásait, hanem ezenfelül úgy akartuk kifejteni a katolikus tanítást (amennyire a rövidség megengedte), hogy azt a mai ember beépíthesse „világnézetének" egészébe. Ez oly nagy cél, hogy a könyv aligha valósíthatta meg teljes egészében. A szerzők azonban remélik, hogy valamennyire sikerült megközelíteniük ezt a célt, és így könyvük némi segítséget nyújt a keresztény üzenet hirdetéséhez és a mai keresztények hitének elmélyítéséhez.

München, 1979. áprilisában

Karl Rahner

A, Á

ABSZOLÚT valami, amennyiben önmagában, önmaga által van, és mástól nem függ. A teljességgel abszolút az, amit önmagától létezőnek, önmagától igaznak és önmagától jónak gondolunk, és ami e tekintetben nem függ semmitől (ellentétele a relatív). A feltétlenről tapasztalatot szerezhetünk a gondolkodás segítségével a megismerésben, ahol a relatívot vagy feltételtől függőt mint ilyent ismerjük meg, valamint az erkölcsi kötelesség érzésében. *A kereszténység igényt tart az abszolút vallás címére*: a kereszténység nem fokozza abszolúttá a végességet, a feltételhez-kötöttséget, a relativitást, amely minden emberi dolognak, tehát minden vallásnak is sajátossága. De mivel Isten Jézus Krisztusban feltétlenül elfogadta a végest, és önmagát közölte a végessel, ezért a kereszténység azzal az igénnyel lép fel, hogy a vallások között egyedülálló, hogy minden más vallásnak a beteljesedése és hogy a történelmen belül minden tekintetben felülmúlhatatlan. Ez az abszolútság tehát nem a történeti feltételektől függő és bűnös Egyházra vonatkozik, hanem Isten kegyelmére. – →*Nem-keresztény vallások*, →*kereszténység*.

ÁDÁM (az ókori sémi nyelvekben jelentése: ember, emberiség, földből való és földhöz tartozó; az *adam* szó jelölhet „kollektív személyiséget"). A bibliai →*terem-*

téstörténet – egy több réteget tartalmazó, mitikus elemeket is felhasználó elbeszélés – elmondja, hogy az első ember, egy férfi, teste szerint a földből vétetett (és ezért magától értetődően része a természet történetének is), de az „élet leheletét" közvetlenül Istentől kapta; hogy Isten rendelt neki egy vele egyenértékű asszonyt, →*Évát*, őt pedig annak rendelte; hogy ketten együtt Isten képmását alkotják és hogy ez a pár az emberiség kezdete; hogy Ádámot Isten oly →*paradicsomba* alkotta, amely őt nem illette meg természeténél fogva és amellyel Isten nem tartozott neki (→*ősállapot kegyelme*). Ádám mint minden ember ősapja, ősapja Jézus Krisztusnak is (Lk 3,38), a második ősapának (második Ádám), aki őt felülmúlja: Ádám a földi életet adja tovább azoknak, akik az ő engedetlensége folytán bűnösök és halálra szántak (→*eredendő bűn*), Jézus Krisztus a szellemi életet adja tovább azoknak, akik az ő engedelmessége által megigazulnak és feltámadnak (1Kor 15; Róm 5). A második Ádámban megvalósult Isten akarata, hogy az emberek szabad, szellemi társai legyenek az emberré lett Istennek.

ADOPCIANIZMUS: gyűjtőneve mindazoknak az irányzatoknak, amelyek – elsősorban azért, hogy a tiszta →*monoteizmust* megőrizzék – →*Jézus Krisztusban* csak olyan embert látnak, aki különleges módon birtokolja Isten Lelkét és akit Isten a fiává fogadott („adoptált"). Fő képviselői: zsidókeresztények az 1. században, Szamoszatai Pál a 3. században és Toledói Elipandus, valamint Urgeli Félix a 8. században. – →*Monarchianizmus*.

AFTHARTODOKÉTÁK: monofizita szekta a 6. század első felében, amelyet Halikarnasszoszi Julianosz alapított. Az elnevezés a görög *afthartosz* (elpusztíthatatlan) szóból származik, mivel e szekta tagjai Jézus testét

már a fogantatásától sérthetetlennek, halhatatlannak, elpusztíthatatlannak tekintették. – Bővebben a tanról: vö. *→monofizitizmus.*

AGAPÉ (görög, jelentése: szeretet). Elsősorban az Újszövetségben ezzel a szóval jelölik a szeretetet általában, mindenekelőtt Istennek az emberek iránti szeretetét, továbbá az emberek egymás iránti és Isten iránti szeretetét; az agapé a szeretetnek egészen különleges módja, mivel Isten Lelke által valósul meg. Az Isten részéről az üdvtörténet kibontakoztatása során megnyilvánul: mint Isten akarata, hogy a tőle különbözőt megteremtse, hogy maga azzá váljék és a tőle különbözővel közölje önmagát; az ember részéről megnyilvánul mint válasz, amelyet az ember ismét Isten Lelke segítségével ad és amely azt eredményezi, hogy az emberek közösségben maradnak Istennel és egymással (Róm 5,5; 1Jn 4,16; 1Kor 13, 8-13).

AGNOSZTICIZMUS (görög, latin, jelentése: a meg nem ismerhetőség tana). A vulgáris agnoszticizmus tagadja a közvetlen, hétköznapi tapasztalaton vagy az erre vonatkozó tudományon túli biztos ismeret lehetőségét (vö. ezzel szemben *→Isten megismerhetősége*). Egy finomabb agnoszticizmus megpróbálja a vallást átmenteni egy olyan területre, ahol az már eleve támadhatatlan: a racionális megismerésnek kudarcot kell vallania az élet értelmével kapcsolatos végső kérdésekkel szemben, és át kell adnia a helyét a „hitnek" *(→modernizmus)*. A vallásos agnoszticizmus annyiban helyes felismerést fejez ki, hogy Istent csak ott ismerik meg Istennek, ahol felfoghatatlan *→titoknak* ismerik meg és ismerik el. A vulgáris vallásosság gyakran változtatja Istent olyan lénnyé, akivel az ember megbirkózhat és akit kiismerhet.

AIÓN (görög, jelentése: világ, világkorszak, időtartam, hosszú idő; időtlen örökkévalóság Platónnál). Már Euripidész, majd pedig a gnoszticizmus Szíriában és Egyiptomban megszemélyesíti. Az aión mint örökkévalóság bibliai értelmezéséhez vö. →*örökkévalóság*. A Szentírás nyelvhasználata a kései zsidó →*apokaliptika* aión-értelmezésén alapul, ahol két egymást felváltó aiónról van szó (ez az aión – az az aión; múlandóság – végtelen aión; fájdalmak, szorongattatás, romlottság – nagyszerű új aión, igazságosság, igazság). Itt az eljövendő aión érkezését összefüggésbe hozzák a Messiással, és gondolatban vagy az új földre vagy a mennyei világba helyezik. Az utóbbi esetben ekkor már nem arról van szó egyszerűen, hogy az egyik aión felváltja a másikat, hanem arról, hogy minőségileg eltérő aiónok egyidejűleg léteznek (földi/látható – mennyei/láthatatlan aión). A Jézus által hirdetett →*baszileia* gondolatában ez a két-aión-tan semmilyen szerepet nem játszik, jóllehet a terminológiát a szinoptikus evangéliumok is alkalmazzák (ez az aión – az az aión/az eljövendő/a jövőbeli). Szent Pál (aki többnyire tudatosan eltekint a jövendő aióntól) mindenekelőtt „erről" az aiónról beszél, amely jelenvaló, gonosz, amelynek saját „istene" van (2Kor 4,4), de amelyből a keresztény, Jézus halála által, kivétetett és amelyhez a keresztények többé nem hasonulhatnak (vö. kozmosz, „ez" a →*világ*, a Jánosnál szereplő analóg fogalom). E negatív kijelentésekre való tekintettel számításba kell vennünk, hogy ezzel Szent Pál „ezt" a világot mint üdvtörténeti szempontból döntően fontos helyet másképp veszi komolyan, mint a későzsidóság. Zsid 6,5 szerint a keresztények már megismerték az eljövendő aión erőit.

ÁJTATOSSÁGI GYÓNÁS: gyakori megvallása a keresztény ember hétköznapi életében előforduló olyan

állapotoknak és eseteknek, amelyekre nem vonatkozik a bűnvallomás kötelessége a →*bűnbánat szentségében* (bocsánatos bűnök). Évszázadokon át ismeretlen volt, de az Egyház mégis ajánlja, a CIC pedig előírja papnövendékek és rendtagok részére. Az ájtatossági gyónás nem *szükséges* eszköze a bocsánatos bűnök megbocsátásának és a kegyelemgyarapodásnak, mert mindkettő lehetséges a szentség nélkül is. A túl gyakori gyónás veszélyéről sem szabad megfeledkezni, amely a szentség helytelen értelmezéséből fakad. Az ájtatossági gyónás célszerűségének okai a következők: a személyes megbeszélés és a személyes irányítás értéke, amely titoktartással párosul és amelyben a szentség objektivitása jut érvényre; annak ismételt megvallása az ájtatossági gyónás alkalmával, hogy bűneinket egyedül Isten tette törli el, hogy az ember bűnbánatához Isten válaszának kell társulnia, amelyet történetileg az Egyház hordoz.

AKARAT. Az akarat annak a tapasztalatnak az alapadottságai közé tartozik, amelyben az ember önmagát birtokolja, és ezért csak erre a tapasztalatra utaló körülírás segítségével „definiálható". Az ember nem csupán azáltal van „magánál", hogy merőben passzívan befogadja ezt a rá vonatkozó tapasztalatot, hanem „aktívan" felkutatja azt, és így magát a megismerést is „tettnek" tapasztalja: az ember a megismerést szükségszerűen és mindig akaratnak is tapasztalja, és ezzel az akaratot a megismerés megvalósítására irányuló törekvésnek (a megismerés mozzanatának). Ugyanakkor a megismerés tárgyát mint akart valamit értéknek *(→jónak)* és így a megismerést az akarat megvilágosodottságának (mozzanatának) tapasztalja. Itt kiderül, hogy megismerés és akarat (annak ellenére, hogy kölcsönösen feltételezik egymást) nem egyszerűen csak különböző mozzanatai annak az egyetlen alapvető aktusnak, amely a véges szel-

lemi személyt realizálja. Ez a két alapvető aktus lényegénél fogva visszavezethetetlen egymásra (és csak ketten együtt teszik ki a szellem önmegvalósítását, mint ahogy a →*Szentháromságban* is két „származás" van): a megismerés nemcsak a szeretet világossága és az akarat nemcsak a megismerés vágya, hanem szeretet is. A szellemi akaratot a maga módján ugyanaz a →*transzcendencia* illeti meg, mint a →*szellemet* és a megismerését: az akarat mint szeretet, horizontjának benső végtelenségével, a teljességgel jóra irányul és ezért →*szabadság*: akarni annyi, mint az abszolút jóra irányuló transzcendenciában egy véges (vagy végesként elgondolt) jót mint nem szükségszerűt szeretettel megragadni (és így ez a megragadás nem is jelent szükségszerűen helyeslést).

AKCIDENS. Akcidensen a tomista filozófiában és teológiában – a lényeg és jelenség összefüggésének vonatkozásában – elsősorban azt értik, ami egy →*szubsztanciához* járul és azt tökéletessé teszi (ontikus akcidens). A tapasztalati világban mindig a szubsztanciából és akcidensből álló egész fordul elő (a szubsztancia megismerése az akcidensen keresztül), de az akcidenst a szubsztanciától különbözőnek ismerjük meg, mivel ugyanaz a szubsztancia változásnak van alávetve. Így az akcidens csupán hozzátapad a szubsztanciához, de önmagában nem létezhet; ezért az akcidenst a →*lét* csak analóg értelemben illeti meg. Az akcidensnek 9 fő fajtáját különböztetik meg, amelyek közül elsősorban a mennyiség és minőség (abszolút akcidenciák), létrehozás, szenvedés, térben és időben elfoglalt hely (relatív akcidenciák) fontosak. Ezt a fogalmi keretet vitték át az eucharisztia-tanra: az átváltoztatás után a bornak és kenyérnek csak az akcidenciái (→*species*) maradnak meg, nem pedig a szubsztanciájuk (→*transzszubsztanciáció*).

AKTUS. 1. A tomista filozófia számára, mivel minden létező változik és különböző állapotokba megy át, két alapvető létmód van: az aktus (valóság) és a →*potencia* (lehetőség). A „tiszta aktus" →*abszolút*, örök és határtalan valóságot (önmegvalósítást) jelent, tehát kizár minden potencialitást (actus purus: Isten tomista definíciója).

2. Az aktus mint cselekedet. Az erkölcsteológia különbséget tesz actus hominis és actus humanus között (az előbbi az ember cselekedete, de nem sajátosan emberi módon, tudatosan és szabad akarati elhatározás alapján végrehajtott cselekedet). Minden actus humanus erkölcsi cselekedet, mert többé-kevésbé tudatos állásfoglalást tartalmaz az erkölcsi normával kapcsolatban. Ezt az állásfoglalást a katolikus erkölcsteológia a természetes, illetve természetfeletti végcélra való vonatkozásban látja, és egy emberi cselekedet jó vagy rossz voltát a végcélra való szubjektív (tudatos) aktuális vagy virtuális ráirányultságtól teszi függővé. Egyházi tanítás szerint bűnösök és hitetlenek is képesek természetes erkölcsi értelemben jó cselekedetekre, amelyeket a felemelő →*kegyelem* →*üdvösséges cselekedetekké* változtathat át, és ténylegesen ez történik minden jó cselekedetnél. Az →*ember* testi-szellemi egysége miatt a cselekedeteknek belső-szellemi cselekedetekre (actus interni) és külső-testi cselekedetekre (actus externi) való hagyományos felosztása csak megközelítő leírás, amelynek csupán a gyakorlat számára van értéke. Egy cselekedet →*szabadságát* pszichológiai-patológiai tényezők (neurózisok, életkor, szokások) és 4 közvetlen akadály (erőszak, szenvedély, félelem, tudatlanság) korlátozza. Objektív értelemben egy emberi cselekedet jó vagy rossz volta formális objektumától, az erkölcsi objektumtól függ, vagyis attól, helyes vagy helytelen viszonyban van-e az objektum az ember végső céljával. Ez az erkölcsi objektum két külön

elemből áll: a benső →*célból*, amely magának a cselekvésnek a struktúrájában rejlik, és a körülményekből, amelyek közé kiváltképp a külső cél tartozik (az a cél, amelyet maga a szubjektum tűzött ki, a motiváció). Ezen elemek következtében nem létezhet teljesen közömbös actus humanus. Itt tekintetbe kell vennünk, hogy egyetlen cselekedetet motívumok egész sokasága befolyásolhat. Egy cselekedet „súlya" azzal arányban növekszik, ahogyan a motívumok a belső céllal összhangba kerülnek, reflektálva megtisztulnak és a lehetőségekhez képest a legteljesebb egységgé integrálódnak (a keresztény embernél: →*hitből* fakadó cselekvés). – Vö. még →*erkölcsteológia*, →*etika*.

3. Maga →*Isten* nem egy tetszőleges objektum, amelyre az ember egyebek mellett „szintén" vonatkoztathatja magát, mivel az embert a saját *lényege* utasítja Isten →*titkához* (→*antropológia*). A vallási aktus abban áll, hogy az ember elfogadja saját lényének →*transzcendenciáját*. Ehhez a következő mozzanatok tartoznak: ez az aktus a priori, vagyis elkerülhetetlen, mivel hozzátartozik az ember önmegvalósításához, tehát csak elfogadni vagy elfojtani lehet; integrális és racionális, azaz ez az aktus az Isten és ember közti egyedülálló viszony következtében az embernek és az eszének fokozott önmagáravonatkoztatottságát és önmegvalósítását jelenti; a szubjektum középpontjából (a →*szívből*) származik, ahol még eredendő egységet alkot az értelem és az akarat (gondolkodás – áhitat, megértés – meghatottság, objektivitás – tisztelet, ítéletalkotás – meggyőződés); ez az aktus személyes, vagyis benne elfogadjuk ember-létünket, ezzel válaszolunk Istennek, és átadjuk magunkat a titoknak (→*szeretet*); kategoriális, vagyis ez az aktus az ember összes dimenziójában válaszol Istennek, direkttematikus, konkrét-tárgyi értelemben is: emiatt összefügg az inkarnációval is, azaz (tudatosan vagy öntudat-

lanul) vonatkozásban van azzal az eseménnyel, hogy Isten Jézusban földi-teremtményi értelemben konkréttá vált, emiatt ez az aktus a világ legmélyebb igenlése, úgyhogy a vallási aktusban az Isten iránti →*szeretet* együttal a nem-isteni valóságok iránti szeretet is, és megfordítva. A keresztény hitfelfogásra ezenkívül az jellemző, hogy a hittartalmaknak történeti ígéret-jellegük van (már ezért sem lehet a vallási aktus világnélküli) és olyan interszubjektív struktúrájuk, hogy a specifikusan keresztény vallási aktus szubjektuma az ember – embertársi mivoltában (aki emiatt a többiekért is felelősséggel tartozik).

ALAP (latinul: principium). Aquinói Szent Tamás szerint alap „mindaz, amiből valami valamilyen módon létrejön". Az arisztotelészi-tomista filozófiában különbséget tesznek megismerési alapok és létalapok között (megismerési elvek – lételvek). A logikai ítéletek első (vagy végső) elveken alapulnak, amelyeket nem kell megalapozni, mert közvetlenül nyilvánvalóak (ilyen pl. az ellentmondás elve). A végső alapokban megszűnik a különbség logika és →*ontológia* között: ezek már létalapok. A skolasztikus filozófiában ezeket azonosítják az okokkal: a végső létalapok (principium quo) konstituálják a létezőt; a négy ok a következő: 1. →*forma* (causa formalis) és 2. →*anyag* (causa materialis), amelyek úgy viszonyulnak egymáshoz, mint →*aktus* (valóság) és →*potencia* (lehetőség), →*lényeg* és →*létezés*; 3. →*kauzalitás* (causa efficiens, ok) és 4. célszerűség (causa finalis, →*cél*). A végső alapokat azonban vissza lehet vezetni az egyetlen alapra, az elégséges alap tételének értelmében, amely szerint mindennek, ami van, kell, hogy legyen alapja, amelynek következtében létező és nem nemlétező (Nicolaus Cusanus). Ennek a végső alapnak a lényege a →*lét*; erre utal mint kimeríthetetlen →*titokra*

az ember →*transzcendenciája* minden megismerő aktusban, és ugyanakkor ez az alapja minden létező valóságának is. A teológiában ugyanezt „ipsum esse subsistens"-nek, „actus purus"-nak, →*„Istennek"* nevezik, és az →*ember* csak Belőle kiindulva érthető meg.

ALAPSZENTSÉG. A Krisztus előtti idők üdvösséget ígérő rítusaitól eltérően, a keresztény →*szentségek* sajátszerűségét az →*unio hypostatica*, a →*Logosznak* egy emberi →*természettel* való egyesülése és (ebből származólag) az →*Egyház* lényege alapozza meg. Jézus Krisztusban és az Egyházban Isten véglegesen és győzelmesen odaígérte magát az egész világnak, mégpedig nem a világ elítélésének, hanem a világ üdvösségének formájában; ehhez a kegyelemhez (mint az egész világra kiterjedő kegyelemhez) úgy viszonyul e kegyelem történetileg megfogható alakja, amely az eszkatologikusan győzelmes üdvözítő kegyelemtől különbözik, de tőle mégsem választható el, mint ahogyan a szentség mint jel viszonyul a szentségben rejlő kegyelemhez, amelyben az egyes ember részesül és amely a szentségben van megalapozva. Ezért joggal nevezik Jézus Krisztust és őmiatta az Egyházat alapszentségnek (→*opus operatum*). A II. vatikáni zsinat annyiban átvette ezt a teológiai tanítást, hogy az Egyházat az egész emberiség egysége, Isten és az emberiség egysége, az üdvösséget hozó egység látható szentségének nevezte (Lumen gentium 9 és máshol).

ALAPVETŐ HITCIKKELY: a protestáns teológiában alkalmazott megjelölése azoknak a hitigazságoknak, amelyeket – a nem-alapvető hitcikkelyekkel ellentétben – az embernek el kell hinnie, hogy a személyes üdvösséget elnyerhesse (→*üdvösség feltételei*). Katolikus felfogás szerint a hit kötelezettsége mindenre kiterjed ugyan, amit Isten kinyilatkoztatott, de a hitigazságoknak mégis rang-

soruk vagy „hierarchiájuk" van, aszerint, hogy „milyen módon függnek össze a keresztény hit alapjával" (II. vatikáni zsinat, Unitatis redintegratio 11).

ALÁZAT: annak az embernek a magatartása, aki – miután tudatára ébredt Istentől, a tökéletes léttől való mérhetetlen távolságának – hálásan és bátran elfogadja Istennek Fiában való külsővé-válását (Fil 2,2-8) és az értékeknek ebben kinyilatkoztatott megfordítását, amelynek következtében Isten országában az lett naggyá, ami ezen a világon kicsi és gyenge (Mt 18,4 és a párhuzamos helyek). Az embernek ez az alázatos önelfogadása elsősorban embertársunk gyengeségének elfogadásában (megbocsátásban, türelemben), valamint szolgálatkészségben fejeződik ki embertársunk és Isten iránt.

ÁLDÁS. Mivel Isten teremtő igéje által van minden (→*teremtés*, →*világ fenntartása*), ami a valóságban jó, a keresztény minden jóban, amit tapasztal, „áldást", nevezetesen az áldást osztó Isten áldását ismeri fel (Ter 1,22.28). Áldásnak nevezik az olyan kérőimát is, amelyben az ember vagy az Egyház Isten áldását kéri (ez gyakran meghatározott liturgikus formában történik: →*szentelmények*). Ilyen áldást ismer már az Ószövetség is (pátriarkák, szülők, királyok és az istentisztelet alkalmával a papok áldáskérése) és az Újszövetség (Krisztus áldása, az apostolok áldása stb.). Egy dolog használatba vétele alkalmából is lehet áldást mondani a dolog használójára (dolgok →*szentelése*), valamint lehet áldást mondani hivatalátadás alkalmából.

ÁLDOZAT. Az áldozat az egyik legrégebbi és legelterjedtebb vallási rítus, amely ennélfogva éppoly sokértelmű és sokféle is, mint minden olyan jelenség, amely a térben és időben annyira áttekinthetetlen vallástörténet

körébe tartozik. Az ószövetségi áldozati gyakorlatot, valamint a keresztény szótériológia és szentségtan szempontjait tekintetbe véve, az áldozat fogalmát legteljesebb alakjában, amely nincs adva minden áldozatnál, nagyjából a következőképpen írhatjuk le: áldozat az az aktus, amelynek során az arra feljogosított személy a kultikus közösség képviselőjeként egy kultikus rítus elvégzésével oly módon változtat át egy érzékelhető adományt, hogy az ezáltal kiválik a profán használatból, bekerül a „szent" kategóriájának hatókörébe és ily módon Istené lesz annak kifejezéseképp, hogy az ember Isten iránti imádatában önmagát adja át a szent Istennek, és mint Isten által elfogadott és megszentelt adomány a kultikus közösség áldozati lakomáján annak jelévé lesz, hogy Isten jóindulatúan akarja az embernek Istennel való közösségét. Épp az Újszövetség számára az egész kultikus folyamat, bárhol történjék is, csak →*szimbóluma* lehet annak, hogy az ember imádata kifejezéseképp az istenszeretetben *és* felebaráti szeretetben átadja magát Istennek, Ő pedig kegyesen elfogadja ezt (vö. már 1Sám 15,22; Zsolt 40,7; 51,18 és köv.; Iz 1,11; Jer 7,22; Oz 6,6; azután Mt 9,13; 23,19; Róm 12,1; Zsid 10). Ezért a szó szoros értelmében az áldozat mint a vallási →*aktus* kifejezése csak Istennel kapcsolatban elgondolható és megengedhető. A katolikus teológiában vitatott kérdés, hogy az adománynak Isten számára történő átváltoztatása szükségszerűen a „lerombolás", a „megölés" jellegét viseli-e magán, ami azt fejezi ki, hogy a bűnös ember halált érdemel, vagy ez csupán másodlagos jegye bizonyos áldozatoknak. Isten →*imádása*, amely az áldozatban kifejezésre jut, mindenkor inkább a tiszta dicsőítés, a hála, a kérés, az engesztelés jellegét ölti, és ez magában az áldozatban is visszatükröződhet. E fogalom dogmatikus alkalmazását illetően: →*megváltás*, → *kereszt*, → *elégtételelméletek*, → *szentmiseáldozat*.

ALEXANDRIAI TEOLÓGIAI ISKOLA. Bizonyos hogy a 2. század végétől kezdve Alexandriában volt egy katekéta-iskola (iskola hitoktatók részére) és volt több teológiai iskola tanult emberek számára. Az ún. alexandriai teológiai iskola általános jellemzője volt, hogy Istennek emberré lett és írott igéjében mélyedtek el, azaz erősen hangsúlyozták Jézus istenségét (ebből származott a későbbiekben a →*monofizitizmus* veszélye). A Szentírás értelmezésénél (Philón hatására) elsősorban az allegorizálás és a tipológia (→*típus*) módszerét követték. Legfontosabb képviselői: Alexandriai Kelemen és Origenész.

ÁLLAM. Ameddig egy állami közösség jogrendjével és hatalmi eszközeivel, legalábbis egészében véve, állampolgárai számára emberhez méltó létezést biztosít és erről gondoskodik, addig azt a szükségszerűséget realizálja, amely az ember lényegéből fakad és megfelel a természetjognak; ennyiben összhangban van Isten akaratával és annak az isteni parancsolatnak a védelmét élvezi, hogy a legitim hatalmaknak engedelmeskedni kell. Ezért az állami törvények megtartása lelkiismereti kötelesség lehet önmagában véve (ha a közjó szempontjából lényegében célszerűek) vagy közvetve (ha az ellenük való lázadás lerombolná az állami közösség rendjét). Ha a törvények olyasmit írnak elő, ami célszerűtlen és erősen árt a közjónak, akkor nem szükséges engedelmeskedni nekik; ha pedig olyasmit rendelnek el, ami az erkölccsel ellentétes, akkor a nekik való engedelmesség („parancs az parancs") erkölcstelenség és bűn Isten előtt. Az „alattvaló" nem mentheti föl magát az alól, hogy amennyire képes rá, meg ne vizsgálja az állami törvényeket és rendeleteket a keresztény erkölcsi törvény és a saját lelkiismerete normájával; mert ez mulasztás volna. Normális körülmények között a köz-

életben való részvétel (amennyire ez a részvétel valóban célszerűnek bizonyul) erkölcsi kötelesség. Az állami közösség konkrét formája természetesen nem Isten közvetlen rendelkezésén alapul; történelmi változásnak van alávetve, megváltoztatása pedig erkölcsi kötelesség is lehet, úgyhogy még erkölcsileg is igazolhatók a szükséghelyzetben és jogos önvédelemből hozott forradalmi intézkedések, amelyek az írott jog adta kereteken túlmennek (→*forradalom*; II. vatikáni zsinat, Gaudium et spes 74). Az állam szolga, nem úr, és nem az egyetlen hordozója a közjónak. A keresztény ember és az Egyház kritikai funkciót gyakorolhat az állammal szemben, és nemcsak ott, ahol az állam specifikusan egyházi érdekeket fenyeget (→*politikai teológia*). Egyház és állam nem ignorálhatják egymást és nem árthatnak egymásnak, de mindkét fél számára hasznos a kettő világos megkülönböztetése. A II. vatikáni zsinat az Egyház és az állam „szétválasztása" mellett foglalt állást, mivel a maga területén mindkettőt autonómnak és a másiktól függetlennek nyilvánította (Gaudium et spes 76). Az állam és az Egyház határozott megkülönböztetésével a kereszténység megóvja attól a veszélytől az embert, hogy maga az állam vagy a „haza", a nemzet stb. szakrális, „numinózus" dolognak lássék; a kereszténység, miként a természetet, az államot is „mítosztalanította" évszázadokon át tartó fejlődési folyamat eredményeként. A keresztények is hozzájárultak ahhoz, hogy jelenleg a világon nem jelent fenyegető veszélyt az „állam istenítése".

ÁLLHATATOSSÁG: abban nyilvánul meg, hogy a megigazult ember kitart a →*megigazulás* kegyelmében; másképpen ez az úton-levés erénye, amelyről az ember a →*halál* elfogadásával tesz bizonyságot. DHI: lehetetlen külön kegyelem nélkül a végsőkig kitartani (perseve-

rantia finalis: DS 1562); bizonytalan marad, hogy az ember megkapja-e a végső állhatatosság kegyelmét (DS 1566) *(→üdvösség bizonyossága)*; ezt a kegyelmet nem lehet kiérdemelni, de a keresztény embernek imádkoznia kell érte, és erősen remélnie kell *(→remény)*.

ÁLOM. Az álomnak a keresztény hagyományban két mozzanata van, amely csak együtt adja meg helyesen az álom értékét. Az álomban a tudat kitárulkozik és fogékonnyá válik az ember lényegi indítékai iránt, amelyek már adottak a racionális tervezés és döntés előtt, de ekkor még megformálatlan összevisszaságban és különféle kapcsolatokban jelennek meg, és így zagyva álmokban jelentkeznek, amelyekkel kapcsolatban a Szentírás óvatosságra int (Jób 20,8; Zsolt 73(72),20; Iz 29,7 és köv.; Sir 34,1-7). De ugyanennél az oknál fogva az álomban olyan indítékok is jelentkezhetnek, amelyek elől az ember éber tudata helytelenül elzárkózik, olyan indítékok, amelyeken keresztül az álomban Isten ad útmutatást, úgyhogy az álom az isteni kinyilatkoztatás egyik módja is lehet (Szám 12,6; Ter 20,3 és köv.; 28,12-15; 37,5-10; Mt 1,20; 2,13 stb.).

ANAKEPHALAIÓSZISZ (görög, jelentése: valaminek a lényeges tartalma szerinti megismétlése, összefoglalása): a teológiában használatos üdvtörténeti formula (Ef 1,10-ből kiindulva elsősorban Lyoni Szent Ireneus alkalmazza), amely a következőket jelenti: az egész teremtés célja Isten emberré-levése, abban az értelemben, hogy a teremtés általában az emberré lett Isten és az ember társas viszonyának előkészítése, az emberré lett Isten pedig a dolgok tényleges rendjében nemcsak a teremtés célja és Ádám nemének csúcspontja, hanem – Szent Pál szerint – „bűnné" is lett, és a halottak elsőszülöttjeként – vagyis annak következtében, hogy az

ember történetének egyes fázisait radikálisan magára vette – megváltja és helyreállítja a hiábavalóságra ítélt teremtést.

ANALÓGIA, ANALOGIA ENTIS. A teológia e fogalom segítségével próbálja a véges és végtelen összefüggését úgy elgondolni, hogy a kettő között ne legyen szükségszerű összefüggés (dialektika), de ne is legyenek vonatkozás nélkül (pozitivizmus). Az analógia azt jelenti, hogy egy fogalom jelentése – anélkül, hogy tartalmának egysége veszendőbe menne – lényegesen megváltozik, amikor különböző létezőkre vagy létszférákra alkalmazzuk. (Megkülönböztetésül: kétértelműség – ugyanannak a szónak teljesen különböző jelentései vannak; egyértelműség – egy fogalomnak mindig szigorúan ugyanaz a jelentése, és alkalmazásainál csak hozzá képest külső jegyekkel teszünk különbséget). Az analóg fogalom logikailag szétválaszthatatlan egységben tartalmazza a közös és különböző, hasonló és eltérő mozzanatait annak, amit benne elgondolunk. A lét analógiája, az analogia entis (reális analógia) és a létfogalom analógiája (logikai analógia) azon alapul, hogy →*létének* tekintetében analóg értelemben az összes létező megegyezik és különbözik. Ha egyoldalúan a lét egyértelműségét állítjuk, akkor ennek az a következménye, hogy végeredményben azonosságot tételezünk a végtelen és a véges lét, illetve az emberi és isteni megismerés között. Ha a lét kétértelműségét állítjuk egyoldalúan, akkor a lét egymástól különböző és radikálisan elkülönített darabokra esik szét. Az emberi szellem jelenlegi megismerésével a létet magát csak a létezőn tudja felfogni, de →*transzcendenciája* következtében úgy fogja fel, hogy minden egyes létező (egy-értelmű) felfogásának eredendő hordozó alapja az analóg létmegértés.

Az analógia két formáját különböztetjük meg: az attribució analógiájáról akkor beszélünk, ha az analóg fogalmi tartalmat az egyik analóg dologról egy levezetett analóg dologra visszük át. Ha a második analóg dologra nemcsak a szó és az elsőre való valamilyen vonatkozás a jellemző, hanem *benső* sajátossága a tartalom is, akkor benső attribucióval állunk szemben (Isten és minden véges lét között a belső attribució analógiája áll fenn, mivel minden létezőnek van léte és létében függ Istentől); a proporcionalitás analógiája pedig azt jelenti, hogy analógia van ama viszonyok között, amelyek bármely analóg dolog és valamely más dolog között fennállnak (a proporcionalitás lehet belső vagy külső). (Isten és minden véges lét között a proporcionalitás analógiája áll fenn, mert Istennek és minden létezőnek hasonló és ugyanakkor lényegében különböző viszonya van a saját létéhez.) Ha az analógia formájában beszélünk és gondolkodunk Istenről és Isten hozzánk és a világhoz való viszonyáról, akkor ez nem logikai cselfogás, amellyel az emberi megismerés hatalmába keríti Istent, hanem az emberi megismerés alapadottságának, nevezetesen annak a ténynek a körülírása, hogy az emberi megismerés mindig is és kezdettől fogva az abszolút →*titokra* irányul, amely számára nem-tárgyi módon van adva, mégpedig oly módon, hogy sem a titok-jelleg nem szünteti meg az adottságot magát, sem az adottság Isten felfoghatatlanságát. „Mert a teremtőről és a teremtményről semmiféle hasonlóságot nem állíthatunk anélkül, hogy ez ne foglalná magába kettejük jóval nagyobb különbözőségét is" (IV. lateráni zsinat: DS 806).

ANALOGIA FIDEI: Róm 12,6-ban szereplő teológiai fogalom, melyet Karl Barth „a hitben való emberi döntés" és „Isten kegyelmének döntése" közötti analó-

giaként értelmez, de olyan analógiaként, amelyben a „hasonlóság mellett nagyobb a különbözőség". Katolikus értelmezés szerint e fogalom azt jelenti, hogy nincs a kinyilatkoztatásnak vagy a hitnek olyan kijelentése, amelyet ne az Egyház *egyetlen, objektív* összhite alapján kellene értelmezni; e fogalom tehát azt is megköveteli, hogy minden dogmatikus megfogalmazásnál világos maradjon az, hogy az alkalmazott fogalmaknak csak analóg jelentésük van a formulával kifejezett dologhoz viszonyítva (→*iskolák*, →*analogia entis*, →*titok*). Ezt az elvet a tanítóhivatal elismeri (DS 3283 3542–3547 3887).

ANALYSIS FIDEI: a hit aktusának analízise, mely azt kutatja, hogy a hit aktusa mint az ész helyeslése *közvetlenül* és *végső soron* miért a kinyilatkoztató Isten tekintélyére és miért nem egy másik észokra támaszkodik (→*praeambula fidei*), tehát az a kérdés, hogyan tudja a hivő *közvetlenül* felfogni a kinyilatkoztató Istent, akinek a tekintélyén a hit aktusa alapul. A teológusok erre a következőképpen válaszolnak: a) Suárez: a hivő magának a kinyilatkoztató Isten tekintélyének hisz (ami circulus vitiosus-hoz vezet); b) De Lugo: a kinyilatkoztató Isten tekintélye önmagából is közvetlenül felismerhető, a hit kegyelme révén „önmagából nyilatkozik meg" az Egyház igehirdetésében (ami mintha gyengítené az észok szerepét); c) Straub: a hit aktusában végső motívumként a kinyilatkoztató Isten tekintélyére mondunk igent, de nem ismét egy objektív észok alapján (alighanem csakugyan ez történik); d) Billot: magában a hit aktusában nem a külső észokra és nem is a kinyilatkoztató Isten (egyszerűen felismert) tekintélyére mondunk még egyszer igent, hanem csak a kinyilatkoztatott igazságra (miközben az észokot azért szintén el kell fogadni). – Ma a teológia a →*hitnél*

inkább a →*kegyelem* megvilágosító (ha nem is reflektálható) működését és a hit személyes jellegét hangsúlyozza (azaz: az Istennel való találkozást Jézus Krisztusban, és Isten „tekintélyének" ezen keresztül történő megtapasztalását).

ANGELOLÓGIA: a teológiának az →*angyalokkal* foglalkozó ága, pontosabban az a tan, amely az ember nem emberi üdvtörténeti környezetét és a vele kapcsolatban álló nem emberi lényeket a teológiai →*antropológia* mozzanataként tárgyalja, mégpedig olyan megközelítésben, amelyet a teológiai antropológia és a →*krisztológia* lényegi összefüggése határoz meg (vö. az angyalok kegyelme mint Jézus Krisztus kegyelme, Jézus Krisztus mint fő az angyalok között, az angyalok változó szerepe az üdvtörténetben stb.).

ANGYAL (görögül angelosz, jelentése: küldött, követ): a középkor óta emberfeletti, teremtett lényeket, „tiszta" szellemeket jelent.

1. A Szentírás tanítása. A Szentírás ismertnek tételez fel bizonyos lényeket, akiket feladatuk, külsejük vagy Istenhez való viszonyuk alapján a következőképpen nevez: „angyalok": követek, „férfiak", „Jahve seregei", „mennyei seregek". A fogság utáni időben közelebbről „Isten fiainak", „isteni lényeknek", „fejedelemségeknek", „hatalmasságoknak", „szellemeknek" tekintik ezeket, akik vagy testnélküliek vagy csak látszattestük van. Ezek a lények Isten segítő vagy büntető követeiként érkeznek, az egyes ember vagy az egyes nép számára jelennek meg, és sokszor saját nevük is van (Mihály, Gábriel, Uriel).

Az Újszövetségnek az angyalokra vonatkozó kijelentései magukon viselik a későzsidó angyalképzetek hatását, egészében véve azonban józanabbak. Mivel

Jézus Krisztust Isten a jobbjára emelte, ezért Jézus Krisztus felette áll minden angyali lénynek; még az angyaloknak is az Egyház által jut tudomására Isten üdvözítő szándéka (Ef 3,10). Következésképp az Újszövetség szerint az angyalok Krisztusnak és tanítványainak a szolgálatában állnak (Mt 4,11; ApCsel 5,19 és köv.), mint követek Isten üdvözítő akaratából üzeneteket hoznak az emberek számára, az utolsó ítéletnél pedig ott lesznek majd Jézus Krisztus mellett (vö. Jel).

Dogmatörténeti vonatkozások. A zsidó apokaliptikában és a görög gondolkodásban kialakult angyalképzetekkel szemben az atyák az angyalok teremtményi voltát hangsúlyozzák, tehát azt állítják, hogy az angyalok (a →*gnózis* különböző formáinak tanításával ellentétben) nem vettek részt a világ teremtésében (→*demiurgosz*), de ennek ellenére hatalom tekintetében az ember felett állnak. Az angelológia ama tételének felállítására, hogy az angyalok tiszta szellemi lények (Aquinói Szent Tamás), csupán a IV. lateráni zsinat egyik tanítói megnyilatkozása adott alkalmat, amely az angyalokat létezőknek feltételezi (DS 800). Végül egy újabb keletű tanítói megnyilatkozás („Humani generis": DS 3891) azok ellen fordul, akik kétségbe vonják az angyalok személyes jellegét, azaz a szellem és az anyag közötti lényegi különbséget.

Szisztematikus tárgyalás. Az angyalokra vonatkozó teológiai tanításnak abból kell kiindulnia, hogy az angyaltan eredeti, tartalmi forrása nem maga az Ószövetségben vagy Újszövetségben található isteni kinyilatkoztatás; ellenkezőleg: e kinyilatkoztatásnál egyszerűen feltételezik mint magától értődő dolgot, hogy angyalok léteznek, és hogy létüket tapasztaljuk is (mint a kozmosz különféle rész-struktúráinak teremtett, személyes, strukturális elveit). Az angyalokra

vonatkozó kinyilatkoztatásnak mégis lényeges funkciója van, mivel a kívülről származó angyalképzeteket megtisztítja, és a megmaradó anyagot az ember legitim úton áthagyományozott tapasztalataként igazolja. Az angyalok említése arra szolgál, hogy ily módon világosabbá váljanak átfogóbb, vallási szempontból jelentősebb igazságok: Isten mindenre kiterjedő uralma, az emberi léthelyzet veszélyeztetettsége. A kinyilatkoztatást nem érdeklik részletkérdések (az angyalok neve, száma, rangsora stb.). Ezért a teológiai angelológia abba az egyetlen eseménybe ágyazódik bele, amely az emberi létezés egészét meghatározza: abba az eseménybe, hogy Jézus Krisztusban Isten az általa teremtett világba jött. A teológiai angelológia megakadályozza az embert abban, hogy a vele kapcsolatban álló lények körét megrövidítse: ami az üdvözülést és a kárhozatot illeti, az ember átfogóbb közösség tagja, amely nem pusztán emberekből áll. Innen kiindulva kell azután az angyalok lényegét meghatározni: az angyalok létük alapjánál fogva a világhoz tartoznak, a valóság és történelem tekintetében természetes egységben vannak az emberrel, az emberekkel együtt ugyanannak az *egyetlen* természetfeletti üdvtörténetnek a szereplői, amelynek legelső terve és végső célja (az angyalok számára is) Jézus Krisztusban van. De mivel lényegi összefüggés van a teológiai →*antropológia* és →*krisztológia* között, az angelológiát egyben a krisztológia benső mozzanatának is kell tekintenünk: az angyalok lényegük szerint személyi környezetét alkotják az Atya kimondott és testté lett Igéjének, amely *egyetlen* személyben kimondott és meghallott ige. Az angyalok azért különböznek az emberektől, mert („specifikus") változatát alkotják annak az angyalokban és emberekben közös („generikus") lényegnek, ami maga is Isten igéjében jut el legmagasabb, kegyelmi beteljesüléséhez. Innen ki-

indulva értelmezhetjük az angyalok kegyelmét mint Jézus Krisztus kegyelmét, Jézus Krisztust mint főt az angyalok között, a világ és az üdvtörténet eredeti egységét, amelyben az angyalok és emberek egymással a *kölcsönös* fölé- és alárendeltség viszonyában vannak, az angyalok szerepének az üdvtörténet során bekövetkező változását. Az angyalok mint *ennek* a világnak a mozzanatai kétségtelenül jelentősebb közvetítő szerepet játszottak Isten és ember között Jézus Krisztus *előtt*, mint manapság. – Vö. még: →*démonok*, →*fejedelemségek és hatalmasságok*.

ANIMA NATURALITER CHRISTIANA (latin, jelentése: a lélek természettől fogva keresztény). Tertullianustól származó megállapítás (Apol. 17,6), amely nála azt jelenti, hogy Isten ismerete kezdettől fogva adott a lélek számára, és hogy ami ily módon Istentől származik, az csak elhomályosulhat, de egészen kitörölni nem lehet. Ez a megállapítás tágabb értelemben a következőket jelentheti: a) az ember lényegéhez tartozik az a lehetőség, hogy megismerje Istent és a természetes erkölcsi törvényt (mivel ez az ismeret is hozzátartozik a keresztény lélek fogalmához); b) az ember lényegéhez tartozik, hogy az ember fogékony egy lehetséges kinyilatkoztatás iránt, történjék az szóban vagy esemény formájában (→*potentia oboedientialis*); c) az embert létezésében mindig meghatározza az emberi történelem egésze (a hagyomány), tehát tudatosan vagy öntudatlanul a kereszténység is; d) az emberre mindig és mindenütt vonatkozik Isten általános üdvözítő akarata (→*Isten üdvözítő akarata*), az ember természetfeletti célra rendeltetett (→*egzisztenciál, természetfeletti*), és képes a hitre. Ezért a kereszténység valóságos, történelmi üzenete sohasem úgy éri az embert, mintha ő csupán kereszténység előtti, bűnösen

magába zárkózott „természet" volna, amely passzívan szemben áll a lehetséges kinyilatkoztatással. – → *Kegyelem*, → *természet*.

ANONIM KERESZTÉNYSÉG. Ez a kifejezés annak a II. vatikáni zsinat óta immár vitathatatlan tényállásnak a rövid megjelölése (amely, mint minden ilyen kifejezés, természetesen félreértéseknek is ki van téve), hogy egy ember Isten kegyelmében akkor is megigazulhat és ezért az üdvösségét megtalálhatja, ha szociológiailag nem tartozik az Egyházhoz – feltéve, hogy ez nem az ő bűne –, ha nincs megkeresztelve, sőt, ha úgy véli, hogy önmagát ateistának kell tartania. A teológiai kérdés itt úgy hangzik, *hogyan* lehet egy ilyen embernél csenevész formában meglévőnek elgondolni azt a hitet, amelyet ugyanez a zsinat az üdvösség feltételének nyilvánít. E kérdéssel kapcsolatban utalhatunk, miként a zsinat teszi, azokra az utakra, amelyeket egyedül Isten ismer (Ad gentes 7), vagy megkísérelhetjük kimutatni, hogy minden egyes, a lelkiismeret szavának engedelmeskedő pozitív erkölcsi döntésben – mivel az ilyen döntést a → *kegyelem* hordozza – implicite már benne van a kinyilatkoztatásban való hit valamilyen formája, mert ez a „felemelő" kegyelem magával hoz egy végső, a priori megértési horizontot (az Istenben való üdvösség feltétlen → *reményének* megértési horizontját), amelyet (transzcendentális) → *kinyilatkoztatásként* lehet értelmezni.

Pasztorális szempontból igen jelentős az „anonim kereszténység" tana. Először is, ez a feltétele annak, hogy reménykedni lehet a keresztény igehirdetés eredményességében, mert e tan csupán azt az embert feltételezi, akit már az a kegyelem vezérel, amelyet önmagában és Jézus Krisztustól való eredetében kell hirdetnünk. Másodszor, e tan arra szólítja fel az evangé-

lium hirdetőjét, hogy az üzenet címzettjében igyekezzék mindig azokat a belső tapasztalatokat felfedezni és megszólítani, amelyek már akkor adva vannak benne, Istenre való ráutaltsága és Istenre való irányultsága révén – és ez sohasem csupán „természetes", hanem mindig a kegyelem által (a számára mindig felajánlott kegyelem által) hordozott ráutaltság és irányultság –, mielőtt még Isten igéje elérné őt.

E tan tárgyi tartalmát olyanok is hirdetik (mint pl. H. de Lubac, H. U. v. Balthasar), akik magának a kifejezésnek a használatát helytelenítik.

ANTIKRISZTUS (ellenkrisztus): a Szentírás és a hagyomány szerint a „törvénytelenség embere", aki a Krisztusnak adja ki magát, és nagy sikereket ér el, de Jézus Krisztus legyőzi. Ezt a tant nem kell mítosznak tekinteni vagy úgy értelmezni, mint a keresztény ember és az Egyház küzdelmének puszta tipológiáját, mert az üdvösségért és az üdvösség ellen küzdő erők történelemformáló személyekben testesülnek meg, és a végső időkben harcuk kiéleződik. Másrészt a Szentírás kijelentései nem zárják ki, hogy ott Antikrisztuson lényegében az emberiség létrendjéhez tartozó *összes* istenellenes történelmi erő megszemélyesítését kell érteni. A nem-keresztény polémia és apológia jogtalanul azonosít egyes konkrét személyeket az Antikrisztussal.

ANTINOMIZMUS: az a szemlélet és magatartás, amely minden →*törvény* jogosultságát és érvényességét tagadja. Az antinomizmus főképp azzal az állítással jellemezhető, hogy az evangélium szerint az erkölcsi törvény többé nem kötelező a keresztény mint keresztény számára.

Antinomista-vitának nevezik a lutheránus egyházon belül azokat a küzdelmeket, amelyek a

16. század első felében J. Agricola (a törvény teljesen értéktelen), Melanchton és Luther, valamint a 16. század második felében egy antinomista csoport (M. Neander, A. Poach: a keresztény mint hivő felette áll a törvénynek, mint bűnös alá van vetve) és Melanchton követői között folyt (Liber concordiae 1580). Az antinomizmus teológiai problematikájával és megítélésével kapcsolatban vö. →*törvény*.

ANTIOCHIAI TEOLÓGIAI ISKOLA. Az Antiochiában létrejött teológiai irányzatokat nem annyira meghatározott tanbeli nézetek, mint inkább bizonyos módszerek jellemzik. Ezeknek az irányzatoknak az a sajátosságuk, hogy különösen nagy figyelmet szenteltek a kritikailag megvizsgált bibliai szöveg szó szerinti értelmének (az allegorizálás ellentéte), és erősen hangsúlyozták Krisztus tökéletes emberségét (innen a →*nesztorianizmus* későbbi veszélye). A legfontosabb teológusok: Malchion (3. század), Antiochiai Lukianosz (4. század) valamint Arius és az arianizmus fő képviselői, Tarszoszi Diodorosz és tanítványai, Mopszvesztiai Theodórosz és Aranyszájú Szent János.

ANTROPOCENTRIKUS SZEMLÉLET. Antropocentrikus minden olyan szemlélet és gyakorlati magatartás, amely „az embert mindenek mértékének" tekinti, és ennek következtében az istenszeretettől elfordítja, önmagába zárja, és jogtalan autonómiát követel számára (ilyen minden →*ateizmus*, minden szubjektív hitetlenség, minden szubjektív értelemben súlyos bűn, minden olyan filozófia, amely nem arra törekszik, hogy az embert nyitottá tegye az abszolút →*titok* iránt, amelyet sohasem tud hatalmába keríteni). Helyes értelemben az antropocentrikus szemlélet azt jelenti, hogy az ember valóságos teocentrikus szemléletmódja

(mint minden személyes tett és magatartás) mindig szükségszerűen valamely *szubjektum* irányultsága. Az ember nem tud teljesen kilépni önmagából anélkül, hogy ne térne vissza önmagába; egy erkölcsi tett abszolút méltósága és kötelező volta a szubjektum méltóságán alapul, aki mint szubjektum transzcendenciája révén Istenre támaszkodik. Ebből következőleg az antropocentrikus szemlélet és a teocentrikus szemlélet (ha mindkettőt helyesen értelmezzük) egyáltalán nem ellentétesek. A kereszténység antropocentrikus redukciója (Mt 25, 31-45) egyúttal Isten krisztocentrikus voltát is kifejezésre juttatja.

ANTROPOLÓGIA (görög, jelentése: embertan): az → *ember* kísérlete arra, hogy a priori-transzcendentális úton, vagy Isten kinyilatkoztatásából kiindulva, vagy a posteriori tudományok (orvostudomány, biológia, pszichológia, szociológia stb.) segítségével kialakítsa önértelmezését. A sajátosan teológiai antropológia feltételezi azokat az emberre vonatkozó kijelentéseket, amelyeket a történelmi kinyilatkoztatás tartalmaz, és ennyiben az ilyen antropológia szükségszerűen a posteriori. Mindazáltal ez a feltételezés nem zárja ki eleve azt a lehetőséget, hogy ez a történetileg esetleges módon kívülről származó értelmezés legyen az ember abszolút, alapvető és döntő értelmezése. Az ember lényegénél fogva szükségszerűen rá van utalva a történeti a posteriorira, és nem intézheti el racionalista módon azzal, hogy az „lényegtelen"; az ember *minden* reflexióban csak úgy tudja magát felfogni, mint történeti feltételektől függő lényt, aki bele van állítva a történelembe és annak útját járja; ezt a történeti konkrétságot *semmiféle* tudományban nem tudja adekvát módon reflektálni, vagyis önmagáról mint a priori módon felfogott és értelmezett lényről leválasztani (jóllehet az ember eredeti önértel-

mezéssel bíró lény: →*személy*, →*létállapot*). Ezért a kinyilatkoztatás a posteriori antropológiája nem kell, hogy idegen normaként szembekerüljön az ember adekvát a priori önértelmezésével; ezért a teológiai antropológia joggal indul ki abból az önértelmezéséből, amely a történeti kinyilatkoztatás meghallásából és az átélt hitből származik.

a) Az Ószövetség és Újszövetség kinyilatkoztatása az emberre vonatkozólag olyan kijelentéseket tartalmaz, amelyek azt az igényt támasztják, hogy kötelező érvénnyel bírnak és hogy először és egyedül ők adják meg az ember számára tulajdonképpeni (konkrét, történelmi) lényegének átélt ismeretét. Az embert olyan lényként mutatják be, aki a világában egyedülálló, aki olyannyira szubjektum, hogy Isten partnere, akinek minden más létező – Isten teremtői akaratánál fogva és ezért a saját *igazi* lényege szerint – csak a *környezetét* alkotja. Ez a szubjektivitás mint szellemiség, szabadság; mint olyan tulajdonság, amelynek következtében az embernek örökre individuális fontossága és érvényessége van Isten előtt; mint az a képesség, hogy az ember Isten partnere legyen és valóban dialogikus, „szövetség-jellegű" kapcsolatban álljon vele, amely oly szoros lehet, hogy az ember abszolút közelről „színről-színre" látja Istent felfoghatatlan fényességben, „részesedik az isteni természetben" és úgy ismeri Istent, mint ő bennünket; mint az a lehetőség, hogy az ember magának Istennek a megnyilvánulásaként létezzék (Isten emberré-levése): ez a szubjektivitás az embert valóban olyan lénnyé teszi, amely végső soron nem része egy nagyobb egésznek (a világnak), hanem mindig egyszeri, megismételhetetlen módon maga az egész: éppen szubjektum, személy, „egzisztencia" és nem egyszerűen előforduló. A kozmosznak ez a valóban történelmi, vagyis egyszeri (nemciklikus) története kezdettől végig mozzanata ennek az

Isten és ember közti történelemnek; az ember történelme nem egy átfogó kozmogónia mozzanata, hanem a világ csupán az az előzetes feltétel, amely az ember történelmét lehetővé teszi és ebben a történelemben van lehetőségének végső oka: Isten úgy akarta, hogy a kozmosz végét az ember történelme határozza meg. Az ember (ha hivő keresztény) azt vallja, hogy teremtményi mivolta és bűnössége ellenére ezen a történelmen belül szólította őt meg Isten történelmileg, mégpedig abszolút, szabad, tehát kegyelmi feltárulkozásának igéjével, oly módon, hogy a maga legsajátabb életében megmutatkozott. Ez a kijelentés egyrészt közvetlenül érthető a keresztény számára, minthogy összefoglalása annak, amit az ige meghallójaként a hitben önmagáról megtud, másrészt arra is alkalmas, hogy a teológiai antropológia eredeti kiindulópontja legyen.

b) Innen kiindulva kiderül, hogy az ember legátfogóbb meghatározása a termetményiség, mégpedig elsődlegesen a szubjektum voltában megnyilvánuló teremtményiség (amelynek csupán hiányos modusza a pusztán előforduló létezőnek a teremtettsége), tehát az Isten iránti végtelen fogékonyság egy olyan lényben, aki maga nem Isten: és ez a fogékonyság egyszerre pozitív és negatív meghatározás, amely mint hiány és mint beteljesülés ugyanolyan mértékben növekszik a semmivel össze nem mérhető Isten előtt.

c) Habár a természetes ész felismerheti a →*kinyilatkoztatás* tényét (→*praeambula fidei*), az isteni kinyilatkoztatás voltaképpeni meghallója az az ember, aki abszolút, hivő engedelmességben, tehát szeretetben – melyet Isten kegyelmi önközlése tesz lehetővé – úgy fogadja be az isteni kinyilatkoztatást, hogy az isteni ige ama sajátossága, hogy *ön*kinyilatkoztatás, nem megy veszendőbe és nem degradálódik emberi szóvá a véges ember meghallóképességének a priori adottságai folytán. Ennek alapján

meghatározhatjuk a természet és kegyelem közti különbséget: a →*kegyelem* az az a priori képesség, amellyel az ember természetének megfelelő módon befogadhatja Isten feltárulkozását, ami történhet szóban (hit-szeretet) és →*Isten színelátásában*; a →*természet* mint az ember maradandó és ezzel a meghalló-képességgel feltételezett állapota azt jelenti, hogy a bűnös és a hitetlen ember elzárkózhat Isten választ kívánó feltárulkozása elől, és hogy ez a feltárulkozás az embernek még mint Isten által teremtett lénynek is úgy jelenik meg, mint a személyes szeretet szabad csodája, amelyet mivoltánál fogva (mint természet) nem követelhet meg Istentől, bár Isten odaítélheti neki és ő lényege szerint fogékony is erre a szeretetre (→*potentia oboedientialis*).

d) Mivel az ember Isten igéjét a történelemben hallja meg, ennek alapján világossá válik az ember →*történelmisége* mint az ember alapmeghatározása és mint teológiai kijelentés, ami megmutatkozik elsősorban környezethez kötött voltában, testiségében, nemiségében, az →*emberiség egységében*, abban, hogy az ember →*közösségre* teremtett lény, létezésének agonális (küzdő) jellegében, léthelyzetének történeti függőségében, megmásíthatatlan kiszolgáltatottságában.

e) A teológiai antropológiának különösen nagy figyelmet kell fordítania az antropológia és a →*krisztológia* viszonyára. A →*megtestesülést* csak akkor értjük helyesen, ha Jézus emberi természete nem csupán az a végső soron külsőleges eszköz, amelynek segítségével egy láthatatlanul maradó Isten hírt ad magáról, hanem az a valami, amivé maga Isten válik, amikor (Istennek megmaradva) külsővé válik és átmegy önmaga másának, a nem-isteninek a dimenziójába. Bár Isten megtestesülés nélkül is megteremthette volna a világot, mégis e tétellel összeegyeztethető az, hogy a teremtés lehetősége Isten külsővé-válásának még radikálisabb lehetőségében van

megalapozva (mivel az egyszerű Istenben nincsenek egyszerűen egymás mellett különböző lehetőségek). De ekkor az ember eredeti definiciója szerint: Isten külsővé válásának lehetséges másléte és Jézus lehetséges testvére. A krisztológia tehát Isten és az ember vonatkozásában úgy jelenik meg, mint a teológiai antropológia legradikálisabb, legmagasabb rendű összefoglalása.

f) Ma még nincs lezárt teológiai antropológia. Amit az isteni kinyilatkoztatás az emberről mond, az szétszórtan elsősorban a →*dogmatika* egyes fejezeteiben van meg, de határozott formában még nincs kidolgozva az egész antropológia szisztematikus alapja.

ANTROPOMORFIZMUS: az az eljárás, amikor Isten valóságának leírására emberi viselkedésmódokat alkalmaznak. Sokszor találkozunk antropomorfizmussal az Ószövetségben, mikor Istennek emberi indulatokat, cselekedeteket, sőt, emberi tagokat tulajdonítanak (Isten megbán valamit, nevet, szomorú, haragszik; szája, orra, lába van stb.). Ennek a kifejezésmódnak (mely még a tisztult szemléletű prófétáknál is megtalálható) az a célja, hogy kifejezésre juttassa az Istenre jellemző dinamikát, de oly módon, hogy ne mosódjék el az Istent a teremtményétől elválasztó minőségi különbség. Súlyos problémák adódnak viszont abból, ha antropomorf módon fejezik ki Istennek a gonoszhoz való viszonyát, és az antropomorf kifejezésmód súlyos problémákat jelent Isten megismerhetőségének teológiája számára is. Jóllehet minden emberi fogalom (mely egyben mindig konkrét képzet is) csak inadekvát ismeretet eredményezhet, ha Istenre visszük át, mindazáltal az emberi szellem Istenre irányuló transzcendenciája miatt minden fogalomnak van némi transzparenciája is Istenre vonatkozólag (→*analógia*): és ez a transzparencia lehetővé tesz

valódi, noha csak analóg ismeretet, amelyet mindig új és új tagadással kell Istenhez hozzáigazítani. Az ember mint ennek az ismeretnek a birtokosa tudatában van saját antropomorfizmusainak, és éppen ezzel emelkedik fölébük s jut közelebb Isten titkához. Ráadásul az emberi szellem mindig szemlélethez van kötve, és ezért az antropomorfizmusok igazolásához figyelembe kell venni azt is, hogy a történeti tapasztalat leírására szolgáló fogalmakkal kell tanúságot tenni arról a tényről, hogy Isten belenyúlt a történelembe, és így az ilyen kijelentések magasabb fokon igazolják az antropomorfizmusok használatát.

ANYAG. 1. Filozófiai értelemben jelenti egy létezőnek a →*forma* által (egy „szubjektum" meghatározó valósága által) meghatározható, hordozó alapját, amely önmagában meghatározatlan és meghatározásra szorul: jelenti elsősorban az arisztotelészi →*hülémorfizmusban* a szellemiség alatti szférában a tiszta „potenciát" (első anyag), amely különbözik a formaadó „aktustól" (forma, entelecheia stb.). Átvitt értelemben a szentségeknél megkülönböztetjük egymástól a dologi elemet (víz, kenyér, olaj), a rituális gesztust (felkenés stb.) mint „anyagot", amelyet a szentségi igének kell pontosabban meghatároznia, és a szentségi igét mint értelemadó szentségi „formát".

2. Az általános nyelvhasználatban az anyag a konkrét, fizikai, nem-szellemi létezőt jelenti mint a mindennapi külső tapasztalatnak, a fizikának, a kémiának, a biológiának és az antropológiai tudományoknak a tárgyát, amennyiben ez utóbbiak az ember testiségének megfigyelésén alapulnak. Erről az „anyagról" (és a benne adott meghatározható alapról, azaz az 1. pont értelmében vett anyagról) mondja a keresztény hit, hogy az anyagot egészen Isten teremtette és az anyag nem áll

szemben Isten világalakító működésével, éppoly örök, vagyis éppoly időfeletti, önálló principiumként, mint amilyen Isten. Az anyag tehát jó, nem a gonosz elve, az igazi közvetlenség viszonyában van Istennel. Az anyag végérvényes mozzanata a világnak (amit a Logosz megtestesülése és a „test" →*feltámadása* biztosít), hozzátartozik a világ megdicsőült véglegességéhez is, ha nincs is pozitív elképzelésünk arról, milyen lesz az anyag a világ beteljesülésének állapotában, és ezért e tétellel csak annyit mondunk ki, hogy a valóságot mint a véges szellemnek a szellemet megelőző alapzatát a beteljesülésben sem lehet egyszerűen kiküszöbölni. Ezért alkot a véges szellem és az anyag (mint a konkrét szellemi létező belső mozzanata, mint annak szükségszerű környezete és tulajdon önmegvalósításának a nyersanyaga) maradandó, tartós, jó egységet. Ez annál is inkább így van, mivel, először, az angyalokat sem olyan értelemben kell „tiszta szellemeknek" tekinteni, mintha nem lehetnének lényegüknél fogva az anyagi világ magasabb (személyes) rendező erői, s ezért az angyalok sem feszítik szét a szellemből és anyagból álló világ egységét, és nem szüntetik meg a szellem és az anyag kölcsönös (de különnemű) lényegi egymásra-vonatkoztatottságát; mivel, másodszor, az anyagi valóság (dialektikus) nyitottsága – ami abban nyilvánul meg, hogy →*fejlődése* (és a természettörténelem) folyamán a világfeletti és mégis a világban ható Isten állandó, teremtő beavatkozásának hatására az anyagi belép a szellemi szférába – nem mond ellent, helyesen értelmezve, annak a keresztény tanításnak, hogy szellem és anyag között lényegi különbség van, és ezért elfogadhatjuk az anyagnak a szellem irányába történő öntranszcendenciáját; s mivel, harmadszor, az isteni Ige megtestesülésének tana azt mondja ki, hogy a legmagasabb szellemiség a valóság legalsóbb rétegét is átjárja, *ezt* mint megmaradó mozzanatot szabadon Isten

konkrét valóságának örök elemévé változtatta, és így a tényleges világnak anyagiságában is olyan dinamikája van, amely a szellemnek ebbe az abszolút életébe vezet (mivel a tényleges világ történetét kezdettől fogva és mindig Krisztus határozza meg), és a szellemnek ez az élete örökké tartalmazza magában az anyagiságot mint maradandó mozzanatot. Keresztény szemszögből nézve tehát az anyag története lényegében úgy jelenik meg, mint a maradandóan testtel bíró →*szellem* előtörténete. Lásd még: →*teremtés*, →*fejlődés*.

APOKALIPTIKA: összefoglaló elnevezése egy irodalmi műfajnak, amely a későzsidóságban keletkezett és keresztény körökben is elterjedt; ugyanezzel a névvel jelöljük a benne kifejezett tartalmakat is. A Kr. e. 200 és Kr. u. 800 közötti időben keletkezett fontosabb, Biblián kívüli apokalipszisek között van 17 kereszténység előtti (bár keresztények által átdolgozott) és 11 keresztény környezetből származó; ezeket hiányzó tekintélyük ellensúlyozására gyakran az Ószövetség és Újszövetség jelentős alakjainak tulajdonították (Ábrahám, Báruk, Illés, Hénoch, Izajás, Mózes, az apostolok stb.). Az Ószövetségben az előadásmód tekintetében apokaliptikus szövegek találhatók Ez, Iz, Zak, Jo, Dán könyvében; az Újszövetségben a Jelenések könyvében, Mk 13-ban (parúzia-beszéd a párhuzamos helyekkel együtt), 2Tesz 2,1–12-ben és számos különálló helyen. Az apokaliptikus írások tartalmát általában a jövendőre vonatkozó látomások alkotják, amelyekhez figyelmeztető beszédek kapcsolódnak; ezeket gyakran kizárólag a tanítványoknak szánt oktatás formájába öltöztetik. A bibliai apokaliptikában háttérbe szorul a fantasztikus-leíró elem (mint előlegezett beszámoló a jövőről, amelyet önmagában tekintenek és nem veszik figyelembe annak egzisztenciális jelentőségét saját jelenükre nézve), a bibliai szerzők tartóz-

kodnak attól, hogy indiszkréten behatoljanak Isten titkaiba, általában eltűnik az álnevek használata is; ezzel szemben az írók saját profetikus →*karizmájukra* hivatkoznak. A bibliai apokaliptikában található látomások hitelességét – a Szentírás tévedésmentességének figyelembe vételével – a →*jelenések* megítélésére vonatkozó teológiai elvek alapján, az apokaliptika egész tartalmát (mindenekelőtt a világ végének és a történelem lefolyásának megjövendölését) az →*eszkatológia* teológiai hermeneutikája alapján kell értelmezni. A mai teológiában az apokaliptikát úgy értelmezik, mint a változásról és a jövőről készített vázlatokat, amelyek a →*mítosz* elemeit használják fel, és pozitívabban értékelik, mint a →*mítosztalanítás* képviselői.

APOKATASZTASZISZ (görög, jelentése: helyreállítás). A Szentírásban csak az ApCsel 3,21-ben szerepel ez a kifejezés, ahol azt jelenti, hogy a Messiás helyreállítja a paradicsomi üdvösséget (a későzsidóság és Mk 9,12 is Illésnek tulajdonítja az apokatasztasziszt, Jézus viszont Mk 9,13-ban Keresztelő Jánosra vonatkoztatja, abban az értelemben, hogy ő készíti fel a népet a Messiás érkezésére). A későbbi teológiában az apokatasztaszisz az egész teremtés helyreállítása (bűnösökkel, kárhozottakkal és démonokkal együtt) és a tökéletes üdvösség állapotának megteremtése (apokatasztaszisz: általános kiengesztelődés). Apokatasztasziszt tanított (talán) Origenész, (bizonyosan) Nazianszi Szent Gergely, Nyssai Szent Gergely, a „vak" Didümosz, Evagriosz Pontikosz, Tarszoszi Diodorosz, Mopszvesztiai Theodórosz, Johannes Scotus Eriugena, valamint a középkor és az újkor egyes teológusai. DHI: a *bizonyosan* bekövetkező apokatasztaszisz pozitív állítását az egyházi tanítóhivatal mint eretnek tant elvetette (DS 411 801 1002). Ezzel az elítéléssel a tanítóhivatal pozitív értelemben az ember dön-

tési képességére és szabadságára, valamint döntési szituációjának nyitottságára és fenyegetettségére utal, ami megmásíthatatlan sajátossága az emberi létnek ebben a világban; negatív értelemben ez a dogma azt is kimondja, hogy a halál után az emberek már nem térhetnek meg. Hogy Isten kezdettől fogva végérvényesen elhatározott üdvtervét *(→Isten üdvözítő akarata)* milyen módon fogja az emberek számára realizálni, hogy néhányan, kevesen vagy sokan *ténylegesen* el fognak-e kárhozni, arról az isteni kinyilatkoztatás semmiféle felvilágosítást nem ad. Az apokatasztaszisz-tan keresztény intencióját a *→remény* teológiája realizálhatja.

APOKRIFOK: (rejtett) könyvek, amelyeket fantasztikus tartalmuk, ismeretlen eredetük és eretnek szerzőjük miatt nem alkalmaztak az istentiszteletben és teológiában, és a Szentírás *→kánonjába* nem vettek fel annak ellenére, hogy részben korai eredetűek és zsidó illetve keresztény szerzőktől származnak. Az ószövetségi apokrifokat (amelyek a katolikus teológia számára nagyjából azonosak a későzsidó *→apokaliptikával*) az evangélikus teológia pszeudo-epigrafáknak nevezi. Az evangélikus teológia ószövetségi apokrifokon többnyire az ún. „deuterokanonikus írásokat" érti *(→kánon)*. Újszövetségi apokrifokon (apokrif evangéliumok, apostolok cselekedetei, levelek és apokalipszisek; szám szerint nagyon sok írás; jelentős leletek a 20. században) a katolikus és az evangélikus teológia ugyanazt érti.

APOLLINARIZMUS: Apollináriszról (aki 360 körül Laodikeia püspöke volt) elnevezett teológiai irányzat, amely azt tanította, hogy Jézusban a második isteni személy, a Logosz helyettesíti Jézus lelkének szellemi részét, és így Jézus emberségét nem tekintette teljes értékűnek. Maga Apollinárisz Jézus Krisztus istenségét akarta hang-

súlyozni, az emberi testet alapjában romlottnak tartotta, s ezért feltételezte, hogy a test Jézus Krisztusban nem rendelkezik saját aktív princípiummal, hanem alá van rendelve a Logosz radikálisan bűntelen akaraterejének. Így Apollinárisz azt tanította, hogy Jézus Krisztusban, aki a Logosz istenségéből és emberi testből áll, csak egy természet van. – →*Monofizitizmus.*

APOSTOL (görögül aposztolosz, jelentése: küldött). Apostoloknak nevezik az Újszövetségben először is a tizenkettőt, de az egyház más misszionáriusait és követeit is (pl. Antiochia vidékén): valószínűleg a második szóhasználat volt a korábbi. A későzsidóságban a „küldött" intézményét pontosan meghatározta az az elv, hogy „a küldött (megbízott) olyan, mint az, aki küldi". Pál későbbi leveleiben apostolnak nevezi önmagát és munkatársait (1Tesz 2,7). Az apostolok Jézustól kapták megbízásukat, hogy hirdessék az evangéliumot; az apostolság későbbi kritériuma Jézus feltámadásának tanúsítása. Az apostol Jézus Krisztus szellemében az emberek üdvösségéért végzi küldötti tisztét, s Istennek tartozik felelősséggel (Róm 2,4.11 és köv.). Az ApCsel azt hangsúlyozza, hogy az apostolokat Jézus küldte; itt csupán a tizenkettő és Pál számít apostolnak. A tizenkettőről, akiket Jézus meghívott (Mk 3,14 és a párhuzamos helyek), Mt 10,3 (Lk 9,2) elmondja, hogy Jézus küldte őket, Lk 6,13 pedig arról számol be, hogy Jézus apostoloknak nevezte őket. A tizenkettes szám azt jelenti, hogy Jézus igényt támaszt Izrael tizenkét törzsére, először ezekhez küldi az apostolokat, hogy →*teljhatalommal* hirdessék a →*baszileiát.* Ez a funkció, amely Jézus életének időtartamára szólt, a feltámadás után, a Szentlélek elnyerése által, →*hivatallá* változik (Mt 28,18 és köv.), amelynek kollegiális struktúrája van és amelynek a feje Péter (vö. Mt 16,18 és köv.). Mivel az aposto-

lok Jézus Krisztus tanúi (kiváltképpen pedig szemtanúi a Feltámadottnak) és az Egyház alapját alkotják, funkcióik megmaradnak ugyan (tartós érvénnyel bírnak), de ezekben a funkciókban nincsenek voltaképpeni utódjaik, ezért DHI: a →*kinyilatkoztatást* az Egyház teljes egészében és kizárólag az apostolokon keresztül kapja (DS 1501); az pedig teológiailag biztos tan (sententia certa), hogy a nyilvános kinyilatkoztatás az utolsó apostol halálával lezárult (DS 3421), és ezért már csak →*dogmafejlődés* lehetséges, nem pedig a tan tartalmi bővülése. Ennek megfelelően a katolikus teológia (II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 18 és köv.; Dei verbum 18) a kezdet egyszerisége mellett elismeri az apostoli hivatal legitim fejlődését is (az apostolok ama funkciói tekintetében, amelyek szükségesek az Egyház fennmaradásához). Ez a fejlődés a pápa és a →*püspökök* kollégiumának tevékenységében nyilvánul meg, minthogy az Egyház vezetésében ez az apostolkollégium valóságos utódja, ez gondoskodik a kinyilatkoztatás tisztaságának megőrzéséről és értelmezéséről, aminek az alapjait már az Újszövetség lerakja (ApCsel 20,28; 1Tim 4,14; 2Tim 1,6). – →*Egyház apostolisága.*

APPROPRIÁCIÓ (latin, jelentése: tulajdonítás): az a teológiai kifejezésmód, amikor Isten ama tulajdonságait vagy tevékenységeit, amelyek a három →*szentháromsági* személyben közösek, egyetlen személyről mondjuk ki (de ezek nem csupán egyetlen személyt illetnek meg). A katolikus teológia azzal, hogy gondosan megvizsgálja, mi tekinthető a Szentírásban appropriációnak és mi nem, a szigorú →*monoteizmust* őrzi és ahhoz a DHI-hoz ragaszkodik, hogy az isteni személyek a világgal szemben egyetlen ható princípiumot alkotnak, amely valami önmagától különbözőt teremt (DS 800 1330). (Appropriáció pl. az, ha mindenhatóságot tulajdonítunk az Atyának, böl-

csességet vagy igazságot a Fiúnak, jóságot és szentséget a Szentléleknek). Bár a katolikus teológia a teremtés- és megváltástanban elismeri az appropriációt mint kifejezésmódot, ha gondosan alkalmazzák, az appropriációt nem lehet egyszerűen átvinni a kegyelemtanba. Istennek a megigazult emberben való bennlakását (mivel →*Isten bennünk-lakozása* önközlés) nem csupán az appropriáció értelmében mondjuk ki az egyes isteni személyekről, hanem a →*kegyelem* következtében csakugyan sajátos viszony van mindegyik isteni személy és a kegyelemben részesített ember között (ennek értelmében nem appropriáció az a szentírási kijelentés, hogy a Szentháromságbeli Atya a mi Atyánk, vagy az, hogy a Szentlélek sajátságos módon a szívünkben lakozik stb.).

ARIANIZMUS: az antiochiai teológiai iskolából kiinduló alexandriai pap, Arius által körülbelül 315-től kezdve hirdetett tévtan, amely a Szentháromságon belül az Atya és a Fiú viszonyával és Isten emberré-levésével foglalkozott, és a Fiúra vonatkozó kérdést a „kettős Logosz" értelmében oldotta meg; a Szentlélekre vonatkozó kijelentései pusztán ennek következményei. Az arianizmus szerint a →*Logosz* egyrészt mindig Istennél van, Isten tulajdonsága; másrészt nem örökkévaló, mint az Atya, habár létét az idő teremtése előtt közvetlenül az Atyától kapta, minden más teremtménytől eltérően, de mégsem az Atya lényegéből való. Így a Logosz egyszersmind lett és teremtetett, Istenben csupán részesedik, éppúgy, mint mi, közbülső lény Isten és a világ között. Ennek a Logosznak próbatételképpen radikálisan emberré kellett válnia, és ez az arianizmus szerint úgy történt, hogy a Logosz foglalta el az ember Jézusban az emberi lélek helyét, így tehát Jézusnak nem volt emberi lelke. Ezeket a tanokat a →*nikaiai* I. egyetemes zsinat 325-ben elítélte, de az arianizmus erős támaszra

talált a konstantinápolyi udvarhoz közelálló euszébiánusok pártjában (Nikomédiai Euszébiosz püspök), úgyhogy Athanáznak, a nikaiai zsinati határozat fő védelmezőjének többször száműzetésbe kellett mennie. Az arianizmus azután irányzatokra bomlott: egy radikális irányzatra (Krisztus az Atyához egyáltalán *nem is hasonló*, anhomoiosz, ezért ezeket anhomoiánusoknak nevezték), egy közbülső irányzatra (Krisztus az Atyához *hasonló*, homoiosz, ezek voltak a homoiánusok) és egy közvetítő irányzatra, amely azt tanította, hogy Krisztus az Atyához *hasonló lényegű* (homoiusziosz, homoiusziánusok vagy szemiariánusok). Ez utóbbiak egészen közel kerültek a nikaiai zsinat kulcsfogalmához, mely szerint a Fiú *egylényegű* (homousziosz) az Atyával. A 381-ben megtartott →*konstantinápolyi* II. egyetemes zsinaton teológiailag végleg legyőzött arianizmus a germán törzsek körében a 7. századig fennmaradt.

ASSUMPTUS-HOMO-TEOLÓGIA: többféle formában megjelenő →*krisztológiai* irányzat, mely *a)* az emberré-levésben nem annyira Isten lealacsonyodását és külsővé-válását látja, mint inkább azt, hogy Isten magára veszi, felveszi (assumptio) az embert (A.-G. Sertillanges OP [meghalt 1948-ban] és mások); *b)* azt tartja, hogy az →*unio hypostatica*-ban a Logosszal nemcsak egy emberi természet, hanem egy pszichológiai autonómiával és pszichológiai Én-nel rendelkező ember egyesül (P. Galtier SJ [meghalt 1961-ben] és mások); *c)* az assumptus homo-t, az ember Jézus Krisztust „valakinek" tekinti, aki különbözik Isten Fiától (D. de Basly OFM [meghalt 1937-ben], L. Seiller OFM). A *c)* alatti irányzatot az egyházi tanítóhivatal 1951-ben elítélte (DS 3905).

ASZEITÁS: azt jelenti, hogy →*Isten* önmagától (a se), önmagából és önmaga által van, nem valami máson

alapul, és ezért benne a létezés (Dasein) és az így-lét (Sosein) azonos (létteljesség). Közelebbről: a tomisták Isten létét tiszta →*aktusként* fogják fel (tiszta lét, másképpen az az alapvalóság, amely megelőzi az így-létre és létezésre való megkettőződést, ipsum esse = actus purus), a nem-tomisták pedig így-létként, amely Isten tökéletessége miatt egyben valóság is (essentia subsistens = a se existens).

ASZKETIKA: így nevezik azt a teológiai diszciplínát, amely a konkrét keresztény létezés mibenlétével és feladataival foglalkozik az egyéni keresztény életvezetés szempontjából, és ennyiben különbözik mind a →*misztikától*, mind az →*erkölcsteológiától* (az aszketikát eddig gyakran a tökéletesedés tanával is összetévesztették). A legrégebbi dokumentum, amelyben az aszketika elnevezés előfordul, 1655-ből származik, maga a diszciplína a 17. század óta létezik.

ASZKÉZIS (görögül aszkészisz: gyakorlás, lemondás) a sztoicizmus népszerű változatában a világtól való elszakadás, melynek segítségével a bölcs szabadságra és megingathatatlan belső nyugalomra tesz szert. Az Ószövetségben azok a szokások, hogy az ember Isten kedvéért lemond valamiről, eleinte a kultikus →*tisztasággal* kapcsolatosak; majd a későzsidóság körében ehhez még más motívumok is járulnak: az aszkézis szabaddá teszi az embert Isten számára, és az aszkézisért éppúgy jutalmat lehet remélni, mint minden más jó cselekedetért. A keresztény aszkézis nem származhat tudatos vagy öntudatlan világmegvetésből vagy földi feladatunk megtagadásából, habár el kell ismerni, hogy a kereszténység körében van olyan aszkézis, amely az élhetetlen emberekre jellemző burkolt ressentiment kifejeződése: az ilyenek megvetik a világot, mivel gyengék és gyávák ahhoz, hogy

megkapaszkodjanak benne, és úrrá legyenek rajta nagyságával és nehézségeivel együtt. A specifikusan *keresztény* aszkézis lényege nem elsősorban a morális aszkézis, vagyis nem az összes bűnös hajlamnak, az összes veszélyes természeti adottságnak a legyőzése, nem az önnevelés, melynek célja a különböző emberi képességek zavartalan harmóniájának megteremtése: tehát az aszkézis nem az erény megszerzésének eszköze és nem is a fogyasztásról való lemondás, bármennyire fontos és értelmes dolog is az ilyen aszkézis. A keresztény aszkézis nem is kultikus aszkézis, amelyben az ember áldozatot kínál fel az istenségnek, mivel úgy érzi, hogy a világ önfeledt élvezete, egyáltalán a profán ellentéte a szentnek, és azt gondolja, hogy áldozatokkal és áldozatocskákkal közelebb kerülhet Istenhez. Végül a keresztény aszkézis nem is misztikus aszkézis, amelyben a szubjektum arra készül fel, hogy titokzatos módon átélje az istenit (miközben meghal a világ, az Én, a saját akarata számára stb.). A keresztény aszkézis inkább az emberi létezésnek mint egésznek kizárólag *keresztény* értelmezésében kell, hogy megnyilvánuljon. Az embernek egzisztenciálisan és meghamisítás nélkül magára kell vennie azt az eseményt, amely az emberi létnek mint egésznek e világon belüli értelmességét kérdésessé teszi, és ez az esemény a →*halál*. Ha az ember a halálának tényét elfogadja és szembenéz vele, ha személyesen igent mond erre a halálra-szántságra (vagy azért, mert tudatosan-kifejezetten együtt hal meg →*Jézus Krisztussal*, vagy azért, mert implicit módon hisz benne), és ezt az igent egzisztenciálisan realizálja azzal, hogy önként elébe megy ennek az apránként az egész élet folyamán realizálódó elmúlásnak, ha ezenfelül nemcsak készen áll a halálra, hanem ennek egzisztenciális komolyságát és benső igazságát is biztosítja azáltal, hogy a szenvedésből mint a halál mozzanatából többet vesz magára, mint amit a sors rákény-

szerít: akkor gyakorol igazi, keresztény értelemben vett aszkézist. Ez derül ki, ha rendszeres formában összefoglaljuk az Újszövetségnek az aszkézissel kapcsolatos kijelentéseit, amelyek szerint az embernek titokzatos, paradox azonosságuk miatt személyesen akarnia és vállalnia kell a kényszerűséget, Jézus követését, a szenvedést, a keresztet, a halált anélkül, hogy valaha is egészen meg lehetne szüntetni ezt a kényszerűséget (és ennek fájdalmát); és amely kijelentések szerint a keresztény aszkézis sohasem lehet százszázalékos, sohasem lehet az Istenhez vezető kizárólagos út (lásd azokat a vádakat, hogy Jézus „falánk, iszákos ember", Mt 11,18 és köv.), hanem →*elhivatottság* kell, hogy legyen (mint ahogy az aszkézis meghatározott formáihoz, pl. a szerzetességhez is elhivatottság kell). Az aszkézis előtérbe helyezése Pálnál és a korai kereszténység körében a közeli →*parúziavárással* magyarázható.

ATEIZMUS: mindennemű (nemcsak racionális) istenismeretnek és →*Isten* létezésének a tagadása. Ez az *elméleti* ateizmus, ha nincsenek misszionárius szándékai, toleráns lehet (egészen az aggodalmasságig); az ateizmus „harcos", ha olyan tannak tekinti magát, amelyet az emberiség boldogsága érdekében el kell terjeszteni, és harcol minden vallás mint kártékony eltévelyedés ellen. *Gyakorlati* ateizmusról beszélünk akkor, ha Isten létezésének (elméleti) elismeréséből semmiféle (észlelhető), az életvitelben megnyilvánuló következtetést nem vonnak le (másképpen: indifferentizmus). Annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy mikor állunk szemben ateizmussal, attól függ, milyen istenfogalmat tételezünk fel. Szellemtörténeti szemszögből nézve az ateizmus mint filozófiai rendszer mindig kritikus átmeneti szituációkban, szellemi, kulturális és társadalmi korszakváltások idején lépett fel, amikor az ember látszólag fölébe kerekedett

saját végességének, miáltal elhomályosult saját végességének ismerete és az a benyomása támadt, hogy a mindenségben nincs hely egy, az embertől különböző, valóban végtelen és abszolút valóság számára; ilyenkor általában felismerték az addig kielégítő gondolati modellek és fogalmak problematikus voltát is. Az ateizmus filozófiai kritikájának a transzcendentális módszer alkalmazásával először is azt kell megmutatnia, hogy az ismeretelméleti (kritikai) és metafizikai értelemben vett abszolút szkepticizmus éppúgy önmagát semmisíti meg, mint a pozitivizmus, pragmatizmus vagy „kriticizmus", mely az emberi megismerést a közvetlen tapasztalat körére korlátozza; hogy tehát a metafizika lehetősége, amely az ember szükségszerű megismerésében implicite mindig benne van, mindig igazolja önmagát. Innen kiindulva kell a helyesen értelmezett →*istenbizonyításban* Isten létezését és lényegét ténylegesen megmutatni, ennek az ismeretnek a teljesen egyedülálló jellegét kiemelni (lévén ez analógia formájában történő megismerése a felfoghatatlan Isten →*titkának*), és innen kiindulva kell magának az ateizmusnak a lehetőségét és korlátait kifejteni. Ha az ateizmus érti önmagát, és felfogja, mit értünk Istenen, akkor tagadja, hogy egyáltalán fel lehet és fel szabad vetni a lét egészének és az ily módon kérdező szubjektumnak mint olyannak a kérdését. Az ateizmus ilyen kritikáját ki kell egészíteni annak a társadalmi környezetnek a szociológiai és kultúrkritikai értelmezésével, amelyben az ateizmus mint tömegjelenség kialakul, valamint annak a „pszichológiai mechanizmusnak" a mélylélektani magyarázatával, amely előidézi a kételkedést és a transzcendencia aktusának „végrehajthatatlanságát" (az ateizmus mint „menekülés" Isten elől). Az ateizmus filozófiai kritikája ugyanakkor mindig kritikája kell, hogy legyen a ténylegesen létező, vulgáris és filozófiai jellegű teizmusnak is, mert az ateizmus lénye-

gében Istennek abból a téves értelmezéséből él, amely a teizmus tényleges, történeti alakjaiban megtalálható. Látni kell továbbá, hogy Isten elméleti megismerése tartósan csak akkor marad meg, ha „megszűnik" és „megőrződik" az egész személy Istenre mondott igenjében, és ha a személy egész életét Istennek szenteli. A teológia DHI-ként állítja →*Isten megismerhetőségét*, és az ateizmus híveit az Egyházból kizárják (DS 3021 3023). A Szentírás, amely nem az ateizmussal foglalkozik, hanem a bálványimádással, és az ellen küzd, kimondja a világ egész valóságának teremtettségét, valamint annak lehetőségét, hogy Isten természetes úton, a világból megismerhető (Bölcs 13; Róm 1,20), és ezzel már az újkor világfogalmát készíti elő, amely lehetővé teszi, hogy az ember a világot önmagában kutassa és uralkodjék felette. A Biblia „varázstalanítja" a világot, mivel teremtménynek tekinti – ami szükséges is az igazi teizmus istenimádatához–, de ennek ára a modern ateizmus veszélyes kísértése, hogy az ember próbáljon meg Isten nélkül bodogulni a világ „magyarázatában" (ApCsel 17,22 és köv.; Ef 2,12; Róm 1,21 és köv.). Mivel Isten megismerhető (mégpedig viszonylag könnyen: Bölcs 13,9), és az „oktalanságból" származó ateizmusra „nincs mentség" (Bölcs; Róm 1), ezért a katolikus teológusok általában azt az álláspontot képviselik, hogy normális emberi viszonyok között, hosszabb időn át nem lehetséges *bűntelen* negatív ateizmus (vagyis abból fakadó ateizmus, hogy az egyén el sem jut az istenkérdés megítéléséig). A katolikus teológia lehetséges tényként és tartós állapotként elismeri a pozitív ateizmust (vagyis az olyan ateizmust, amely állítja Isten nemlétét vagy megismerhetetlenségét), de *bűnösnek* ítéli. Mindazáltal ezt a tant még sokféleképpen lehet finomítani. L. Billot hangsúlyozza, hogy az egyén szociális és kulturális tekintetben a környezetétől függ, és ezért lehetségesnek tartja, hogy sok „felnőtt" kiskorú marad az is-

tenkérdés tekintetében. M. Blondel és H. de Lubac hangsúlyozza, az ember lényegénél fogva oly radikálisan Istenre van utalva, hogy alapjában véve csak olyan ateisták létezhetnek, akik úgy *gondolják*, hogy nem hisznek Istenben. A II. vatikáni zsinaton az egyházi tanítóhivatal nagyon komolyan foglalkozott az ateizmussal kapcsolatos teológiai meggondolásokkal. A Lumen gentium 16 reális lehetőségnek ítéli az „ártatlan" ateizmust, amely nem zárja ki az ateistát az örök üdvösségből. A Gaudium et spes 19–21 kimondja: az ateizmus esetleg csak egy olyan istent utasít el, amelyik valójában nincs is; az ateizmus gyakran az igazi vallási tapasztalat képességének elsorvadásából ered; gyakran a →*teodicea*-probléma váltja ki: társadalmi okai is vannak; az ateizmus gyakran hamis értelmezése a mai ember önmagában véve legitim szabadság- és autonómiaélményének és annak a törekvésének, hogy gazdasági és társadalmi bilincseket aktívan lerázzon magáról; vagy az ateizmus emberi értékek abszolutizálása. A zsinati konstitúció kimondja, hogy az ateizmusért a keresztények is felelősek, mivel az ateizmus kritikus reakció a teizmusnak az elméletben és az életben tapasztalható fogyatékosságaira. A zsinat hangsúlyozza, hogy az Istenben való hit olyan kérdésre válaszol, amely elől az ember sokáig és életének döntő pillanataiban nem térhet ki, valamint, hogy a keresztény hit és az eszkatologikus reménység nem gyengíti az aktív, evilági jövőformálást. Teológiai szempontból szisztematikusan a következőket kell mondani az ateizmusról: létezik névleges teizmus, amely az Istenről való tárgyias beszéd ellenére az Istenre irányuló →*transzcendencia* voltaképpeni lényegét vagy (még) nem hajtja végre ténylegesen, személyes és szabad aktus formájában, vagy alapjában véve ateista módon, vagyis istentelenül tagadja; létezik olyan ateizmus, amely csupán *gondolja* magát ateizmusnak, mivel az ilyen „ateista" implicit módon a transzcenden-

ciát engedelmesen elfogadja, de nem tudja explicitté tenni; létezik totális, de ezzel együtt szükségszerűen bűnös ateizmus is, amikor az ember félelemből vagy büszkeségből magába zárkózik, és határozottan tagadja a transzcendenciát. Hogy az egyes embernek vagy valamely korszaknak az ateizmusa e lehetséges típusok közül melyikbe tartozik, az végső soron az egyedül ítélkező Isten titka. A kereszténységnek dialógust kell folytatnia az ateistával, és érthetővé kell tennie számára, hol találkozik a lét átélése során Istennel, még ha ő nem nevezi is „Istennek" erkölcsi szabadságának és szeretetének eme végső célját és forrását, ha nem meri is ezeket „objektiválni" és gyakran úgy érzi, hogy az intézményesített vallás ópium és ellentétben áll létezésének ezzel a kimondhatatlan titkával. A t e i s t a e t i k a létezhet, mivel vannak Istentől különböző értékek és azokból fakadó normák (az ember személyes természete és minden, ami ennek megfelel, pl. a közösség), amelyeket az ember Isten határozott ismerete nélkül is megláthat és helyeselhet. De ahhoz, hogy ezek az értékek és normák *abszolúte* kötelezőek legyenek, ahhoz erkölcsi téren is az ember Istenre irányuló transzcendenciája kell (még ha ez csak implicite elfogadott transzcendencia is), úgyhogy e tekintetben nem lehetséges akárcsak szubjektív értelemben is önmagában kiteljesedő etika, és így nem lehetséges ateizmus sem. Lehetséges, hogy magát ateistának gondolja valaki, aki valójában igent mond Istenre azáltal, hogy abszolút módon aláveti magát az erkölcsiség parancsának (feltéve, hogy valóban ezt teszi: amit nem lehet egyszerűen feltenni az ilyen ember pusztán polgári tisztessége miatt), és lehetséges, hogy a szíve mélyén tudja is, hogy igent mond Istenre, noha tárgyi tudatának objektiváló gondolkodásával tévesen értelmezi azt, amit csinál.

ATTRICIONIZMUS (a latin „attritio" szóból, melynek jelentése: megbánás): az az elmélet, hogy a bűnbánat szentségének érvényes vételéhez elegendő az attritio. Lényeges a fogalom története: az attritio (amely a 12. században merül fel) eleinte a kevésbé tökéletes bűnbánatot jelenti, amely nem elégséges a contritio-hoz, a tökéletes bűnbánathoz *(→ kontricionizmus)*, de arra irányul; később úgy fogják fel, mint a bűnbánatnak önálló, komoly, erkölcsi motívumokból (pl. az isteni igazságosságtól való félelemből), de még nem szeretetből fakadó, a bűnt mint olyant elutasító módját, amelyet azonban Luther hevesen támadott *(→ istenfélelem)*. A tridenti zsinat előtt arról folyt a vita, hogy a *→ bűnbánat szentsége* átváltoztathatja-e az attriciót kontricióvá. A tridenti zsinat azt tanította, hogy az attrició erkölcsileg jó előkészület a szentség vételére: DS 1678. A tridenti zsinat után arról vitatkoztak, hogy a félelemből fakadó bűnbánat mint a szentség vételét közvetlenül megelőző *→ diszpozíció* elégséges-e, vagy ezenfelül szükséges-e a szeretetnek legalább valamilyen gyenge, de határozott aktusa. – Vö. *→ bűnbánat.*

AUGUSZTINIZMUS: így nevezik, először is, a kegyelemtannak azt a jogosan vagy jogtalanul Szent Ágostonra (354-430) hivatkozó formáját, amely szerint az ember az ősállapotban (a paradicsomban) csupán Isten általános kegyelmi segítségére támaszkodva, önmagában hatékony kegyelem nélkül is tudta akarni és cselekedni a jót. A bűnbeesés után ez a képesség megszűnt; az önmagában hatékony kegyelem (azaz minden kegyelem, az a kegyelem is, amely csupán elégséges, de nem *teljesen* hatékony) győzi le az eredendő bűn következményét, a *→ kívánságot.* Mivel az augusztinizmus tagadja a tiszta *→ természet* valódi *→ lehetőségét*, teológiai szempontból erősen támadható (DS 2616 3891). Az augusztiniz-

mus fő képviselői (a kálvinizmussal, →*bajanizmussal* és →*janzenizmussal* ellentétben): H. de Noris (1631–1704), – F. Bellelli (1675–1742), J. L. Berti (1696–1766). – Beszélnek továbbá augusztinizmusról a filozófiában. Ennek fő vonásai: minden emberi megismerés közvetlen isteni megvilágosodásra megy vissza; a teremtéskor Isten fejlődésre képes formaprincípiumokat helyezett az anyagba (rationales seminales); az emberben több lényegi forma van (pluralizmus); az értelemmel szemben az akaratot (a szeretetet) illeti meg az elsőbbség stb. Ezeket a nézeteket az augusztiniánusok részben arab gondolkodóktól, Avicennától és Avicebrontól kölcsönözték. Legismertebb képviselői: Auvergne-i Vilmos (kb. 1180–1249), Hales-i Alexander (1185–1245), Szent Bonaventura (kb. 1217-74), Petrus Joannis Olivi (kb. 1248–98). Az augusztinizmus csúcspontja: az augusztinizmus küzdelme Auqinói Szent Tamás ellen 1270 körül.

B

BAJANIZMUS: az augusztiniánus teológus, M. Bajus (1513–1589) tanítása, amely szerint Isten nem tagadhatta meg az embertől az →*ősállapot* adományait; az eredendő bűn következtében ez a rend gyökerestől megváltozott: a bukott ember kegyelem nélkül szükségképpen mindenben vétkezik, bármit csinál is (még akkor is, ha az erényre magáért az erényért törekszik). Tehát csak közömbös értékek vonatkozásában van választási szabadsága; az önkéntelen vágyakozás (→*kívánság*) is bűn. Az egyházi tanítóhivatal, hogy a kibontakozott heves vitának véget vessen, 1567-ben Bajus írásaiból 79 tételt elítélt (DS 1901–1980), de nyitva hagyta annak lehetőségét, hogy Bajus tételei közül némelyeket ortodox módon is lehet értelmezni.

BAÑEZIANIZMUS: D. Bañez-ről (D. Bañez OP, 1528–1604) elnevezett kegyelemtani rendszer (→*kegyelemtanok*), amely Aquinói Szent Tamás tanításán alapul. Bañez és csaknem az összes teológus szerint Isten a szabad döntés előtt (in actu primo) aktuális →*kegyelemmel* ajándékozza meg az embert, amelynek az a hatása, hogy az ember képes lesz szabadon elhatározni egy →*üdvösséges cselekedetet*. Bañez szerint ez az aktuális kegyelem az elégséges kegyelem (gratia sufficiens), és magának az üdvösséges cselekedetnek a tényleges elhatározását Isten csak

azzal eszközli ki, hogy az elégséges kegyelemtől reálisan különböző, új kegyelemmel, a hatékony (efficax) kegyelemmel ajándékozza meg az embert, vagyis a „praemotio physica" (előzetes fizikai indítás) által és ennek benső természete révén a szabad döntést megelőzően maga Isten idézi elő, hogy az emberi akarat biztosan eljusson a →*potencia* állapotától a meghatározott, szabad →*aktusig*. Titokzatos módon ez nem korlátozza az emberi szabadságot, mivel Isten az aktussal együtt annak szabadságát is biztosítja. – →*Predeterminációi*.

BASEL. A XVII. egyetemes zsinatot, amelyet IV. Jenő pápa hívott össze és nyitott meg Baselban 1431. VII. 23-án, ugyanő áthelyezte 1437. IX. 18-án Ferrarába (→*Firenze*), miután a zsinat egyáltalán nem hozott teológiai szempontból jelentős határozatokat. A →*koncilizmus* Baselben maradt képviselői dogmaként kimondták, hogy a zsinat a pápa felett áll, IV. Jenőt letették és V. Félixet megválasztották ellenpápának. 1448-ban III. Frigyes császár elkergette őket Baselból.

BASZILEIA (görög, jelentése: királyság, uralom, ország). Az Újszövetségben a baszileia mindig Isten országát illetve a mennyek országát jelenti (a „menny" itt Isten nevének a későzsidóság körében szokásos körülírása), tehát a baszileia Isten királysága, Isten országa, Isten uralma: az üdvösség bibliai üzenetének központi fogalma. Már az Ószövetség legrégibb részei tudnak arról, hogy Isten uralkodik Izrael felett, a többi nép felett és a világi uralkodók felett; Izrael voltaképpeni királya →*Jahve*, neki szolgál Izrael a kultuszban és a szövetség hűséges megtartásával. A későzsidóság körében kétféle baszileia-felfogás alakul ki: a) A baszileia mint Isten eszkatologikus uralma, amely Istennek a népek feletti ítéletével és a világ jelen alakjának megsemmisülésével

majd csak ezután köszönt be, vagy titokzatos módon már jelen van mint az új →*aión*. Az →*apokaliptika* szerint nem csak zsidók részesülnek e baszileia üdvösségében. b) A baszileia mint Isten földi országa, amelyet a →*Messiás* győzelme fog a földön megvalósítani. – Az Isten országa Jézus igehirdetésének foglalata: Jézusban, az ő működésében (a →*démonok* legyőzése) az Isten országa elközelgett (Mk 1,15 és a párhuzamos helyek), és ezzel elérkezett az emberek →*üdvössége*. Jézus ezzel mindenkit megajándékoz, de különösképpen előnyben részesíti az elesetteket és deklasszáltakat. Az Isten országa minden emberi boldogság foglalata (baszileia = lakoma, menyegzői lakoma). Jézus elveti az evilági-nacionalista baszileia-felfogást (Mt 8,11; 21,43). Az Isten országára vonatkozó ígéreteket (ezek közé tartoznak már a prófétáknál: a békesség, az igazság, a szabadság, a kiengesztelődés) az embernek Jézus követésével kell „beteljesítenie". Az Isten országa jelenleg olyan, mint a mustármag, a vetés vagy mint a növekvőben levő növény (növekedéssel kapcsolatos példabeszédek). Másrészt Jézus hangsúlyozza, hogy az Isten országa csak a jövőben fog beköszönteni (olyan, mint a mustármagból kinövő fa, vagy a vetést követő aratás); a kereszténynek imádkoznia kell érte, és az Egyház is imádkozik érte a Miatyánkban (Mt 6,10); és határozottan azt tanítja róla, hogy az ember majd csak a jövőben fog bejutni Isten országába, illetve fogja örökségül bírni, és hogy a baszileiát Isten készíti és ajándékozza oda (Lk 12,32; 22,29). De egyedül csak az Atya tudja (Mk 13,32 és a párhuzamos helyek), mikor fog beköszönteni Isten országa (→ *Úr napja*, →*parúzia*), és ki jut be oda. Isten országát tehát nem lehet azonosítani az →*Egyházzal*, jóllehet az Egyház az Isten országának feltételeit, a →*metanoiát* és a →*hitet* hirdeti, előkészíti a talajt →*Jézus követéséhez*, ami az Isten országában való részesedésnek feltétele, →*teljhatalommal* vezeti azokat, akik Isten ország-

gában reménykednek, mivel Jézus Péternek ígérte a mennyek országának kulcsait (Mt 16,19), és ünnepli az →*eucharisztiát*, amely az Isten országának mint lakomának az előlegezése. Szent Pál különbséget tesz a Jézus igehirdetésének értelmében vett Isten országa és Krisztus országa között, mely utóbbi az Egyházat jelenti (Kol 1,13 és máshol). – →*Isten országa.*

BEAVATÁS: vallástörténeti és néprajzi szakkifejezés, amely eredeti jelentése (initiatio) szerint „bevezetést" jelent. Azoknak a nagyon különböző rítusoknak a megjelölésére használják, amelyek révén a felnőtt korba lépő egyén a közösség tagjává válik, vagy amelyek révén egy be nem avatott „jelöltet" teljes jogú, beavatott tagként felvesznek egy vallási szövetségbe, gyakran olyan szertartások közepette, amelyek küzdelmet, halált és helytállást szimbolizálnak. Ha a fogalmat egészen általánosan értelmezzük, akkor innen kiindulva a →*keresztséget* és a →*bérmálást* a kereszténység beavatási rítusainak tekinthetjük, mivel hasonlítanak, ha nem is a →*pogány misztériumokhoz*, de a zsidó környezet szokásaihoz. A „szentség" fogalma szintén ebből a körből származik; a „sacramentum" szó a latinban eredetileg beavatást is jelentett.

BÉKESSÉG: a Szentírásban olyan adomány, amellyel maga Isten ajándékozza meg az embert; az Ószövetségben ezt az adományt Isten a választott népnek ígérte meg, és Jézus Krisztus által adta a világnak. Közelebbről a békesség biblikus-teológiai értelemben az az „egészség", „épség", amelyet Jézus Krisztus szerzett a világnak és az embereknek azáltal, hogy végleg legyőzte a gonosznak, a puszta törvénynek és a halálnak a hatalmát, mely az embert szolgaságban tartotta, és kegyesen elsimította az embernek Istennel való viszályát Isten iránti tökéletes engedelmességével és odaadásával. Ezért a bé-

kesség olyan békesség, amely Jézus Krisztusban van (Ef 2,14); béke, amelyet Jézus Krisztus kötött az emberrel (azzal, hogy kinyilatkoztatta Isten megbocsátó önátadását ApCsel 10,36; Kol 1,20); amelyet csak ő tud fenntartani (Jn 14,27); amely Jézus Krisztus Lelkének működése által a világban marad (Gal 5,22; Lk 2,14); amely azonban, noha Isten adománya, ugyanakkor feladata is Jézus Krisztus Egyházának, amelynek a békességet meg kell őriznie (Róm 12,18; Ef 4,3). Ezt az utóbbi mozzanatot külön kiemeli a skolasztikus filozófia; Szent Tamás szerint a béke „az igazságosság alapján történő együttélés rendje"; ez a rend nincs eleve adva, hanem mindig újonnan meg kell teremteni. A béke biztosítása ezért közös feladata mindazoknak az erőknek, amelyek megőrzéséhez hozzájárulhatnak (II. vatikáni zsinat, Gaudium et spes 42 78 82 és máshol). Akik kereszténynek mondják magukat, azok eleget kell, hogy tegyenek az erőszakmentesség, a feltétlen megbocsátás és az ellenségszeretet követelményének úgy, ahogyan Jézus megkívánta.

BÉRMÁLÁS: az újszövetségi hét →*szentség* egyike (DS 1259 1317 és köv. 1628), amelyet a →*keresztség* kiegészítésének kell tekintenünk (DS 1311) és amely a keresztséghez és a papszenteléshez hasonlóan kitörölhetetlen jeggyel (→*karakter*) jelöli meg az embert (DS 1313 1609 1767 1864). A bérmálás bibliai értelmezése feltételezi a →*Szentlélek* teológiáját. A már megkeresztelt ember külön adományként megkapja a Szentlelket – erre utalnak az ilyen bibliai kifejezések: „megjelölés", „kézrátétel", „felkenés", „megpecsételés"; ez az adomány különbözik a megtérésben és a keresztségben közölt kegyelemtől (ApCsel 8,12–17; 19,1-7), és lehetővé teszi, hogy az egyén részesedjék abban a maradandó prófétai és karizmatikus adományban, amelyet az Egyház Pünkösd-

kor kapott. Amennyiben ugyanis Jézus Krisztus kegyelme a megtestesülés kegyelme és nemcsak Jézus halála megosztásának kegyelme, amely a keresztségben az egyes embert kiszakítja a halál és a bűn törvényének hatalmából, annyiban a bérmálásnak ez a kegyelme a világ elfogadását a világ*ban* való megdicsőülés formájában kell, hogy láthatóvá tegye *(→felelősség a világért)*. Tehát helyesen értelmezve a bérmálás alkalmával kapott kegyelem az az Egyháznak juttatott kegyelem, amellyel Isten elküldi az Egyházat a világba, és meghirdeti a világ beteljesülését. Hogy az egyes ember e kegyelem mely funkcióiban részesül elsősorban, az ő külön megbízatásaként, azt Isten az ő hívásán és a Lélek adományainak *(→karizma)* szétosztásán keresztül dönti el; ezek az adományok pedig nem egyebek, mint kitüntetett megnyilvánulási formái egy és ugyanazon Léleknek, amelyet a bérmálás alkalmával mindenki megkap. A Lélek közvetítése a bérmálás alkalmával a latin egyházban – a szentségi értelmező igék kíséretében – *→kézrátétellel* és (balzsammal kevert olivaolajból készített) krizmával való megkenéssel történik: az előbbi már az apostoli korban szilárdan kialakult rítus volt, míg az utóbbi csak később (a 3. század körül) bukkant fel. A bérmálás rendes („leghivatottabb": II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 26) kiszolgáltatója a püspök, de rendkívüli esetekben kiszolgáltathatja pap is (mint ahogy a keleti egyházakban ez a szabály). A bérmálás vételéhez a legmegfelelőbb kornak az ifjúkor kezdetét tekintik (az iskola elvégzése, éretté-avatás, a keresztény „nagykorúság" megpecsételése), de a bérmálást érvényesen ki lehet szolgáltatni minden megkeresztelt embernek, bármilyen korú legyen is. Ezzel szemben vannak olyan törekvések, amelyek liturgiatörténeti meggondolások alapján az ókeresztény beavatási folyamatot akarják visszaállítani a következő sorrendben: keresztség – bérmálás – eucharisztia.

BESZÁMÍTÁSBÓL SZÁRMAZÓ MEGIGAZULÁS: a →*megigazulás* módjának megjelölése számos hitújítónál (Melanchton). Eszerint Isten többé nem számítja be a bűnösnek a bűneit (beszámítás = imputáció), mert a megigazulásban beszámítja neki Jézus Krisztus igazságosságát. Ez a jogi imputáció tisztára külsőleges, a bűnös megmarad bűnösnek (*→simul iustus et peccator*), és a megigazultság nem válik valóban a bűnös benső tulajdonságává. A tridenti zsinat ezzel szemben a Szentírás alapján megállapítja, hogy a bűnös bensőleg is megigazul (Róm 8,1 és máshol; DS 1561). Ennek ellenére a beszámításból származó megigazulásnak van katolikus szempontból is helyes értelme, mivel a Szentírás alapján azt kell vallanunk, hogy egyedül Jézus Krisztus kegyelme eszközli ki számunkra, hogy Isten nem számítja be bűneinket (Róm 4; Gal 3,6; Kor 5,19) és a bűnösben semmi sincs, ami a megigazulás alapja lehetne. Ha ezt a tant összehasonlítjuk a megigazult ember maradandó bűnösségének katolikus tanával (DS 225 és köv. 1533 és köv. 1540 1548 és köv. 1573 és máshol), valamint azzal a manapság sokak által képviselt evangélikus tannal, hogy a beszámításból származó megigazulás a megigazulás kegyelmi jellegét akarja hangsúlyozni, vagyis azt, hogy az ember megigazulása Isten kezében van, de nem akarja tagadni, hogy a bűnös igazán és valóban igazzá lesz, akkor kiderül, hogy a beszámításból származó megigazulás tana ma már nem választja el ténylegesen a katolikus és nem-katolikus kereszténye ket.

BETEGEK KENETE: az Egyháznak a betegben és a betegen végrehajtott szentségi aktusa, mely azt mutatja, hogy az Egyház eszkatologikus reménységben képes legyőzni a halált, a halál támadását és sötétségét. A II. vatikáni zsinat értelmében helyesebb, ha a betegek kenetét nem nevezzük „utolsó kenetnek", mivel ez nem csu-

pán azoknak a szentsége, akik a legsúlyosabb életveszélyben vannak (Sacrosanctum concilium 73, vö. Lumen gentium 11). A betegek szentségére vonatkozó 1972. évi római konstitúció szerint ez a szentség azok számára rendeltetett, akiknek az egészségi állapota súlyosan leromlott, valamint azok számára, akik életveszélyben vannak.

I. A hagyomány szerint a betegek szentségének bibliai alapítását Jak 5,14 és köv.-ben találjuk, ahol az áll, hogy a közösség elöljáróinak imádkozniuk kell a beteg fölött, meg kell kenniük olajjal az Úr nevében (ama régi hagyomány szerint, amely a gyógyulás reményét a megkenéssel kapcsolta össze); a betegek kenetének eredménye a bűnbocsánat; a gyógyuláshoz az kell, hogy a közösség tagjai megvallják egymásnak bűneiket és imádkozzanak egymásért. A bűnbocsánatnak itt kimondott, a hivatal viselőjének juttatott teljhatalmát csak Isten adományozhatja, és ezért az egész cselekedet magán viseli a →*szentségnek* lényegi sajátosságait. Ha az Egyházat „alapszentségnek" tekintjük, amelynek a lényegét realizáló aktusai az egyes ember üdvösségére irányulnak életének döntő szituációiban, és ezek az aktusok szükségképpen szentségek (→*opus operatum*), akkor ezzel már elismertük e szentségnek Jézus által való alapítását, és ehhez nem is kell szükségképpen posztulálnunk olyan Jézus-igét, amely kifejezetten bizonyítja ezt.

II. A dogmát a →*tridenti zsinaton* definiálták a hitújítók ellenében (DS 1694–1697 1716–1719). Eszerint a betegek kenete igazi szentség, amelyet Jézus Krisztus létesített és Jakab hirdetett. E szentséget venniük kell súlyos betegeknek, akik ép elmével rendelkeznek vagy rendelkeztek; nincs azonban megengedve a szentség ismételt vétele ugyanazon betegség alatt (legalábbis akkor, ha nem lép fel újból életveszély). Kiszolgáltatója a pap (a keleti egyházban több pap). Anyaga a püspök által megszen-

telt olivaolaj és az érzékszerveknek (végszükség esetén csak egyetlen egynek) a megkenése, formája a latin rítusban a (lényegi) szentségi igék.

III. Teológiája. A betegek kenetét csak a 9. századtól kezdve értékelték a szó szigorú értelmében a haldoklók szentségeként (a legrégebbi hagyomány: a betegek olajának megszentelése Hippolütosznál Kr. u. 215-ben), de a → *betegséget* a teológiában mindig is úgy tekintették, mint az ember halálraszántságának testi megjelenését. Ebben a helyzetben az első és szükséges szentség az → *eucharisztia*, mindazonáltal van értelme annak, hogy ama valóság egy része, amelyet ebben a szentségben kapunk meg, még világosabban kifejeződjék egy másik szentségben, a betegek kenetében, amely – mivel világosabban jelöli meg – egyben hatásosabban és nagyobb mértékben adja is meg azt, amit sajátosképpen éppen ő maga jelöl meg. Az egyház a betegek kenetét a → *bűnbánat szentsége* beteljesülésének is nevezi (DS 1694). Ebből arra következtethetünk, hogy a szentség vételének eredményeképp a betegség mozzanatává válik Jézus Krisztus győzelmének, aki legyőzte a betegséget és halált, amennyiben azok a bűn következményei és kifejeződései. Ezzel a beteg megfelelő → *diszpozíciója* esetén a betegség üdvös élethelyzetté lesz, amely (bárhogyan is végződik) üdvösségre fogja juttatni a beteget. Mivel a hatás, mint minden szentségnél, a diszpozíciótól függ, ezért minden további nélkül világos, mennyire fontos a betegek kenetének megfelelő időben történő vétele és a pap bátor és bátorító fellépése. De a betegek kenetének, mint minden szentségnek, lényegénél fogva ekkléziológiai vonatkozása is van. Magában a betegben, aki a hitben igent mond erre a megkenésre mint akarattal bíró szubjektum és mint az Egyház megkeresztelt tagja, és hagyja, hogy azt elvégezzék rajta (kisgyermekek nem élhetnek ezzel a szentséggel), és az Egyház cselekedetében, amellyel az Egyház

kiáll végveszélyben levő tagja mellett és bizakodva szolidaritást vállal vele: mindebben az Egyház valósítja meg önmagát, emeli magasra a hit lámpását ott, ahol a világra éjszaka borul, és megy a vőlegény elé.

BETEGSÉG. A dogmatika nem definiálja a betegséget, hanem a betegség átélésére utal, amikor teológiailag értelmezi, vagyis összefüggésbe hozza Istennel és az ember üdvösségével. Így a betegség egyike azoknak a folyamatoknak, amelyek eredményeképp az ember többé nem tud rendelkezni önmaga felett, és ennyiben a betegség konkrét, de kétértelmű megjelenése az ember teremtményi voltának (mint a létezés fenyegetettségének és az →*Istenre* való ráutaltságnak), az ember bűnösségének (vö. →*kívánság*, eredendő bűn), a →*halál* fenyegetésének (a halál mint →*szenvedés* és mint tett), annak a megszüntethetetlen és végleg soha ki nem egyenlíthető dualizmusnak, amely az ember szenvedő és cselekvő mivoltában nyilvánul meg. A beteg ember fenyegetettségében azzal a kérdéssel kerül szembe, hogy a természet ártatlan és ártalmatlan életritmusa (mely azért oszt halált, hogy belőle még több élet sarjadjon) puszta mozzanatának tekintse-e magát (habár nem az, és nem is lehet az), vagy hitetlenül tiltakozzék-e létezésének értelmetlensége ellen, vagy panaszkodva, de hittel és reménykedve elfogadja-e létét mint azt az explicit vagy implicit kérdést, amelyet nem neki kell autonóm módon megválaszolnia, hanem amelyet Isten Jézus Krisztus halálában már megválaszolt. A keresztény, aki látja mások betegségét és Jézus példáját akarja követni, nem tekintheti a betegséget a bűn büntetésének, és nem segíthet csupán kegyes szavakkal a bajba jutott és elhagyatott betegen, akivel Jézus azonosította magát (Mt 25,36.43).

BIBLIAKRITIKA: a Biblia tudományos vizsgálata, a történeti-kritikai módszer segítségével és a profán tudományok (főképp a történettudomány, a régészet és a nyelvészet) felhasználásával. A bibliakritika a szövegkritika területén szép eredményeket ért el az eredeti szöveg szó szerinti rekonstruálásában, az irodalomkritika területén pedig azzal foglalkozik, hogy kikutassa az egyes bibiliai könyvek keletkezési idejét, tisztázza a szerzőség kérdését, és megállapítsa a könyvek irodalmi sajátosságait és teológiai célkitűzését *(→irodalmi műfajok)*. Mivel a bibliakritika először liberális és racionalista alakban jelent meg (18–19. század), és ebben a formájában a priori vallástörténeti és filozófiai előfeltevések határozták meg, ezért a katolikus tanítóhivatal tartózkodóan, a teológusok pedig elutasítóan viselkedtek a bibliakritikával szemben. Mindazonáltal XII. Pius biblikus enciklikája (1943) óta az Egyház támogatja a tárgyilagos bibliakritikát, amely a *→Szentírásnak* mint egésznek teológiai tényével kapcsolatban nem helyezkedik általtudományos-semleges álláspontra (DS 3825 és köv.3862 és köv. 3898). A II. vatikáni zsinat további ösztönzéseket adott a bibliakritikához (Dei verbum 12 23; Optatam totius 16).

BIBLIKUS TEOLÓGIA. A biblikus teológiának mint viszonylag önálló tudománynak a művelése a mai katolikus teológián belül nemcsak tudományszervezési, hanem tárgyi okoknál fogva is elengedhetetlen feladat: a *→Szentírás* sajátos, egyedülálló helyzetének következtében. Igaz ugyan, hogy a katolikus *→dogmatika* – mivel alá van vetve a *→tanítóhivatal* normáinak, mivel egyik forrása és normája a *→hagyomány*, s mivel létezik valódi *→dogmafejlődés* – tartalmaz olyan kijelentéseket is, amelyeket hinni kötelező, de amelyek mégsem azonosak egyszerűen és közvetlenül a Szentírás kijelentéseivel.

Ennek ellenére a Szentírás mégsem csupán *egyike* a dogmatika különböző, egyenértékű ismeretforrásainak. Igaz, a biblikus teológiának (amely szigorúan *teológiai* és nem vallástörténeti vagy tisztán történeti-filológiai exegézis) a dogmatikához hasonlóan úgy kell értelmeznie a Szentírást az Egyházban, ahogyan a Jézus Krisztus által tanító tekintéllyel felruházott Egyház aktuális hithirdetésének „legközelebbi" normája megszabja. De ez az aktuális igehirdetés éppen úgy történik, hogy az Egyház állandóan, mindig újból és szükségszerűen visszamegy e hithirdetés kezdetének és eredetének maradandó konkrétságára, amelynek „tisztaságát" maga Isten garantálja és amely az Egyház későbbi tanításától különbözik. Ez a konkrétság a Szentírásban és csak benne van meg, mivel a hagyomány a maga tisztán objektív fennállásában (a tanítóhivatal diakritikus, megkülönböztető funkciójától függetlenül) egyáltalán nem garantálja a pusztán emberi betoldásoktól való mentességet. Mert az isteni és emberi hagyomány megkülönböztetése a hagyományhoz való visszatérésnél magának a tanítóhivatalnak az aktusa, ez tehát már feltételezi a tartalmi norma és a normának alávetett tevékenység közti különbséget. *Ennyiben* a Szentírás az isteni-apostoli hagyomány meglétének ellenére kitüntetett és egyedülálló forrása és normája mind az Egyház aktuális hithirdetésének, mind a dogmatikának, amely egyrészt alá van vetve ama hithirdetés normájának, másrészt szolgálója és előkészítője is annak (vö. DS 3281 és köv.; II. vatikáni zsinat, Dei verbum 21 24). Amikor tehát az összdogmatika a tekintéllyel felruházott Egyházban és vele együtt hallgatja Istennek a Szentírásban megőrzött kinyilatkoztató igéjét – ahogyan mindig hallgatnia kell azt a hivatalos Egyháznak is, hogy helyesen beszélhessen –, akkor olyan folyamat megy végbe, amellyel máshol nem találkozunk. Más („történeti" és „spekulatív" jellegű)

funkcióitól eltérően a dogmatika itt – és csak itt – nem irányító, hanem csak irányított, nem az igazság megítélője, hanem hallgatója. A hithirdetés *tiszta* kezdete, (amely a Szentírásban megmarad), jóllehet →*kezdet*, mégis mindig az a nagyobb és átfogó kinyilatkoztatás lesz, amely a folytatást mindig újból lehetővé teszi és meghatározza. A biblikus teológia visszatérés ehhez a kezdethez, és nem szentírási helyeknek bizonyítás céljából történő gyűjtése (→*szentírási bizonyítás*). A biblikus teológiának felszabadító hatása van olyankor, amikor a szisztematikus teológia saját konstrukcióiba belebonyolódva már önmagát sem érti (lásd újskolasztika), de nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy a biblikus teológia bizonyos teológiai naivitás veszélyét rejti magában, ha nem veszik figyelembe a tapasztalat horizontjának azt a változását, amely (főképp az üdvtörténeti koncepciók tekintetében) a bibliai szerzők korától napjainkig bekövetkezett.

BÍZÓ HIT: a reformátorok által megalkotott hitfogalom megjelölése a hitvitázó teológiában. Eszerint a megigazuláshoz vezető →*hit* azonos azzal az „erős és szilárd szívbéli bizodalommal (fiducia)" és reménnyel, hogy Isten Krisztusban megbocsát az embernek, habár az ember továbbra is bűnös marad. A bízó hittel kapcsolatban hangsúlyozzák annak passzív jellegét (a szabad beleegyezéssel ellentétben), kiemelik, hogy az egyéni üdvösségre mint olyanra vonatkozik (a kinyilatkoztatás általános igazságaiban való dogmatikus hittel szemben) és hogy önmagában képes megigazulást eredményezni. E koncepció és a helyesen értelmezett katolikus megigazulástan közti különbség szinte csak terminológiai, minthogy ma már mindkét részről látják, hogy a kegyelem és a szabadság nem fordított, hanem egyenes arányban áll egymással; hogy a megigazulást eredményező

hit valóban abban áll, hogy bizton reméljük egyéni üdvözülésünket, és hogy a lényegi beteljesülésig eljutott hit, amelyben az ember teljesen átadja magát Istennek, nem más, mint az a szeretet, amely a hitet a megigazulás okává teszi.

BIZONYOSSÁG: a megismerés jogosnak tekintett biztossága (az a tulajdonsága, hogy felette áll minden kételynek), amely magában a megismerő szubjektumban rejlik. A bizonyosság fajtái: *a)* közvetlen evidencia, amikor egy tárgy közvetlenül megmutatkozik, illetve egy tényállás közvetlenül világossá válik; *b)* kényszerítő bizonyosság (evidentia necessaria), amikor közvetlenül ki van zárva minden →*kételkedés* és minden jogos bizonytalanság; *c)* szigorú, de szabad bizonyosság, a voltaképpeni erkölcsi bizonyosság, amikor a szubjektum látja, hogy erkölcsileg jogos egy számára pszichológiailag még lehetséges kételyt eloszlatni, illetve cselekvésében magát túltenni rajta.

BOLDOGSÁG (túlvilági): az egész embernek a kegyelem által való végleges beteljesülése a természetfeletti rendben. A boldogság jelenti tehát →*Isten színelátását*, a test →*feltámadását*, Isten végleges uralmát (→*baszileia*, →*menny*) a →*szentek egyességében* (→*eszkatológia*). – Végső soron erre vonatkozik a →*hegyi beszéd* nyolc boldogsága is, ha itt még nem világos is egészen, hogy mi a pontos tartalma a boldogságnak, vagyis annak, hogy Isten elfogadja és ezzel megmenti az embert.

BOTRÁNY (görögül szkandalon, melynek eredeti jelentése: csapda). Az Újszövetségben mindenekelőtt Jézus Krisztus botránya (Jézus mint „jel, amelynek ellene mondanak": Lk 2,34; vö. Mt 11,6; 1Kor 1,18-2,16); nevezetesen Jézus botránytot jelentett az evilági-

nacionalista messiásvárás számára, valamint tettei és tanítása révén a farizeusi önelégültség számára. A botrány (elsősorban Szent János szerint) Isten emberré-levésének felfoghatatlanságában (paradoxonában) áll, mivel az emberré-levés végtelenül felülmúl minden evilági elképzelést és okoskodást (Jn 1,5.10), mégpedig leginkább Jézus keresztje révén (ahogy elsősorban Szent Pál tanítja). – Botrányok előfordulása a keresztények körében az Újszövetség szerint mindenekelőtt a gonosz aión szükségszerű megnyilvánulása, de – mondja Jézus – „jaj annak, aki okozza őket" (Lk 17,1). Az erkölcsteológia szerint a botrányért a felelősség terhelheti azt, aki megbotránkozik: nevezetesen akkor, ha egy cselekedet önmagában jó, de egy korlátolt, szellemileg-vallásilag elbizakodott, illetve egy szellemileg éretlen, gyenge jellemű embernél a bűn (botrány) indítékává lesz: az előbbi a scandalum pharisaicum, az utóbbi a scandalum pusillorum. A farizeusok megbotránkoztatását nem szabad, a kicsinyek megbotránkoztatását lehetőleg el kell kerülni. Ha valaki gonoszságból okoz botrányt (hogy egy másik embert bűnre csábítson) vagy gondatlanságból (ha előre látja a másik ember bűnét, és nem akadályozza meg, habár tudná), akkor bűnt követ el a szeretet ellen, és köteles az okozott kárt jóvátenni. A modern pluralista társadalomban nem az a feladat elsősorban, hogy egyoldalúan őrizkedjünk a morális értelemben vett botrányokozástól, hanem, hogy pozitív tanúságot tegyünk ott is, ahol ez a szó bibliai értelmében botrány lesz a környezet számára.

BÖLCSESSÉG. A vallási nyelvhasználatban a bölcsesség (eltekintve attól, hogy alkalmazzák a →*Logoszra* is, a gnoszticizmusban pedig egy Isten alatt levő hiposztazált világhatalomnak a neve) az ember erkölcsileg helyes megismerésének alapbeállítottsága, amely külön-

bözik az egyes valóságoknak inkább analitikus ismeretétől. Ennek következtében az ember mindig mindent az Istentől teremtett valóság *egészén* belül, Istentől elindulva és Isten felé közeledve ismer meg, és így a szellem Isten iránti nyitottságát és →*transzcendenciáját* az erkölcsi döntésben is megőrzi, és az egyedi megismerésben mindinkább érvényre juttatja. Mivel ez a megigazulást adó kegyelemnek az eredménye és a megismerés az örök életet adó és személyesen önmagát közlő Istenre irányul, a bölcsesség is egyike a „Szentlélek hét adományának".

BŰN. A bűn (mint tett) a szó szoros értelmében („súlyos bűn"): a szabad, egzisztenciális szempontból alapvető döntés Isten akarata ellen, amelyet Isten kinyilatkoztatott a természet és kegyelem rendjében, valamint a szóbeli kinyilatkoztatásban (vö. DS 1544 1577 és köv.; feltétele: tökéletes belátással párosuló tudás, szabadság és tárgyilag fontos anyag; vö. →*aktus*). A bűnben a teremtmény szembefordul a Teremtő akaratával, amely megszabja a teremtésnek és az Isten által felkínált →*szövetségnek* az alapstruktúráit (ez az Ószövetség bűnfogalma), megtagadja magát Istentől, aki a kegyelemben önmagát akarja odaadni a teremtménynek (→*Isten önközlése*), és így ellentmond saját lényegének és szabadsága értelmének, ami nem más, mint szeretet a legmagasabb megvalósult érték, a személyes Isten iránt. A bűn tehát ellentétes az ember lényegével, de lehetséges, tényét tanúsítja saját szabadságunk tapasztalata és a →*kinyilatkoztatás* (az Ószövetségben: Szám 15,30 stb.). A bűn mint mysterium iniquitatis (a gonoszság titka; →*gonosz*) része annak a titoknak, hogy a teremtményi szabadság nem csak Istentől van, hanem Isten teremtői mindenhatósága ellenére (és e mindenhatóság miatt) lehetséges Isten előtt és Isten ellenére is. Az istenszeretet és a felebaráti

→*szeretet* egysége miatt figyelembe kell venni, hogy a bűn Isten ellen *és* embertársaink ellen irányul. A bűnös elfojtja, elleplezi önmaga előtt bűnét. Noha a súlyos bűn tudást és szabadságot tételez fel és elkövetéséhez konkrét „anyag" kell, ennek ellenére ez a tudatos szabadság lehet bűn szinte minden tematikus irányultság nélkül is mint az ember személyiségének totális magatartása és létállapota, amely nem reflektálható adekvátan, úgyhogy az ember nem tudja saját magát egész biztosan és explicit módon megítélni (DS 1533 és köv.; →*üdvösség bizonyossága*). Már a bűn beismerése maga Isten megváltó kinyilatkoztatásának és kegyelmének első következménye. A bűn mint a tettből származó állapot (habituális bűn, Szent Pálnál görögül hamartia, *a* bűn; vö. Róm 5 és következők) a természet és kegyelem reális rendjében nem más, mint a →*megszentelő kegyelem* hiánya, amit Isten akaratával szembeszegülve bűnös módon maga az ember idézett elő mind az →*eredendő bűn*, mind a személyesen előidézett bűnös állapot esetében. Bűnt csak szabadon és a szabadság arányában lehet elkövetni. A →*kívánság* (Ter 6,5; 8,21; MTörv 10,16; Jer 17,19 és máshol) az eredendő bűn következménye, személyes bűnre csábít, de a kívánság mint olyan még nem bűn (DS 1515 és köv.). Ahol az ember vét ugyan Isten akarata ellen, de nem rendelkezik elegendő szabadsággal (mert tökéletlen a tudása vagy akadályoztatva van), vagy nem az Isten akarata által szankcionált értékrend valamely lényeges mozzanata ellen vét, ott „bocsánatos" bűnt követ el, amely nem semmisíti meg azt a lehetőséget, hogy az ember a kegyelemben elvileg Isten felé törekedjék és Istenre hagyatkozzék (DS 1679 és köv.). Bár a (súlyos) bűn lényege mindig ugyanaz – Isten akaratának határozott elutasítása –, a bűn mégis különböző bűnfajtákra oszlik aszerint, hogy ez az elutasítás milyen anyagon realizálódik,

hogyan érinti a plurális értékvilágot (lásd: →*bűnös hajlam*). Ha az önmagával teljesen szabadon rendelkező embernél a bűnt végérvényessé teszi az időbeli élet lezárása, a halál, akkor a bűn azonos a kárhozattal (→*pokol*). Habár a bűn abból származik, hogy a véges teremtmény szabadságát Isten akarata ellen fordítja, a véges teremtmény mégsem menekülhet ezáltal Isten akarata elől, aki megmutathatja rajta szent igazságosságát (→*Isten igazságossága*) és meg nem érdemelt irgalmát. A bűn protestáns fogalmát a katolikus bűnfogalom ellentéteként határozták meg: eszerint minden bűnös cselekedetnek alapja az ember bűnös alaptermészete, amelynek fő jellemzője nem az erkölcsi engedetlenség és az isteni parancsolatok megszegése, hanem az Istenben való személyes hit hiánya, amelynek forrása az ember létével adott, vagyis öröklött önzés és perverz önszeretet; az ember bűnös, azaz nem tudja spontán módon szeretni Istent és felebarátját, hacsak a Szentlélek működésének következtében, vagyis egyedül a kegyelem jóvoltából meg nem tér, és el nem jut a →*hithez*; de ez a →*megigazulás* itt a földön nem szünteti meg a bűnösséget (→*simul iustus et peccator*). – A bűnből való megtéréssel kapcsolatban vö. →*metanoia*, →*bűnbánat*, →*keresztség*, →*bűnbánat szentsége*. Annak a tényállásnak, melyet a bűn teológiai fogalmával fejezünk ki, vannak profán vonatkozásai is (a bűn pszichológiai élménye, a bűn kérdése a büntetőjogban stb.). Ha valaki tudatosan és szabadon megszegi a →*törvényt* mint Isten megszentelő kegyelmének és akaratának kifejezését (vö. →*Isten parancsolatai*), akkor szubjektív bűnről beszélünk (ez a tudatos szabadság természetesen nem ölti mindig szükségszerűen a reflexió alakját). Ahol csupán tárgyi eltérés van a cselekedet és a törvény parancsolata között, de ez az eltérés nem szándékos, ott (pusztán) objektív bűnről beszélünk. Az egyén saját,

személyes bűnét pontosan meg kell különböztetnünk az →*eredendő bűntől*; ezért ebből nem lehet levezetni a kollektív bűn lehetőségét, amely több volna az egyesek bűneinek összességénél, de az „eredendő bűnnek" megvan a maga analogonja a kollektív felelősségben. Bűnnek nevezhetjük, továbbá, a cselekedetet (aktuális bűn) és az általa előidézett maradandó állapotot (habituális bűn), melyet a hibás gondolkodás és a bűnös tettnek magára az emberre gyakorolt hatásai határoznak meg (a →*kegyelem* elvesztése, →*kívánság*, az ösztönök elfordülése, →*büntetések*). A bűnös tett következményei közé tartozik Istennek az a joga is, hogy *ingyenes* kegyelmét, mely az ő személyes önközlése, a bűn miatt megtagadja, még akkor is, ha az ember megpróbálna a hibás gondolkodástól „a maga erejéből" megszabadulni: így tehát a habituális bűntől végső soron csak Isten szabadíthat meg.

BŰNBÁNAT. A bűnbánat a teológiai szóhasználat szerint a bűnösnek a hitbe, a reménybe, az Isten iránti szeretetbe való megtérése (vö. Mt 3,2; 4,17; →*metanoia*) mint válasz, amelyet az ember Isten kegyelméből ad a Jézus Krisztusban felkínált bűnbocsánatra. A bűnbánat tehát nem önmegváltás, hanem Istennek és az embernek közös cselekvése, amelyben Isten kegyelme egyúttal megajándékozza az embert a kegyelemre adott szabad, felelős válasszal is. Isten szeretete legyőzi az ember bűnét azáltal, hogy az embert szabad viszontszeretetre indítja. A bűnbánatnak lehetnek szakaszai: ha a bűnbánat elsősorban a bűntől való tartózkodás (DS 1677 és köv. 1705), amennyiben a bűn Isten szent lényének és akaratának megsértése, és a szubjektumot →*Isten igazságossága* készteti arra, hogy a bűntől (gondolatban és cselekedetben) tartózkodjék, lévén Isten igazságossága a bűnös elvetése, akkor a bűnbánatot „kevésbé tökéletes

bűnbánatnak" (attriciónak) nevezzük *(→attricionizmus)*. Ha a bűnbánat legsajátabb lényege, úgy, ahogy kell, tökéletesen megvalósul, és magának a *→bűnbánat szentségének* a segítségével vagy nélküle (de a bűnbánat szentségének kifejezett vagy implicit vágyával; DS 1677 és köv.) megszületik a szubjektumban az Isten iránti igazi szeretet magának Istennek a kedvéért, úgyhogy ez a *szeretet* teremti meg, hordozza és tartósítja a bűntől való tartózkodást, akkor a bűnbánatot „tökéletes (szeretetből fakadó) bűnbánatnak" (kontriciónak) nevezzük *(→kontricionizmus)*. Ha az ember egyáltalán el tud jutni a bűntől való tartózkodásig, akkor könnyen megszületik az Isten iránti szeretet, mert az ember szívének szabadságát szükségképpen teljesen oda kell hogy ajándékozza: vagy Istennek vagy az abszolutizált végesnek. Ezért a bűnbánatnál gyakorlatilag mindig az a döntő, hogy az ember a kegyelem fényénél képes legyen felszabadulni egy egyedi, véges érték zsarnoksága alól, amelyről azt hitte, nem tud nélküle létezni és akkor sem tud róla lemondani, ha ezáltal szembekerül Isten akaratával. Amikor az ember a bűnbánat aktusában *nemet* mond múltjának szabad tettére, akkor ez a *nem* a múltbeli tett és ama magatartás erkölcsi értéktelenségének szól, amelyből az a tett mint konkrét megnyilvánulás származott. Ez a *nem* nem jelenti azt, hogy az ember undorodik a múltjától, menekül előle vagy elfojtja, hanem így kell az embernek a múltjához viszonyulnia, így kell vállalnia és az érte való felelősséget magára vennie, mivel mindezeknek ez a helyes módja. Ez a *nem* nem puszta fikció és irreális hipotézis; az ember ezzel a *nemmel* nem vonja kétségbe azt a vitathatatlan tényt, hogy múltbeli gonosz cselekedetével is valami „jót" akart és nagyon gyakran valóban el is ért sok jót (érettséget stb.). Pszichológiailag a bűnbánat gyakran szinte megoldhatatlannak látszó problémába ütközik, ha egy olyan

eseményre kell *nemet* mondani, amely jó következményei miatt szinte nem választható el az embertől. Ilyenkor a múltra irányuló analizáló reflexió helyett a bűnbánat megfelelő módja az, ha az ember a szeretetben feltétlenül Istenhez fordul és átadja magát a bűnbocsátó Istennek.

A bűnbánat mint erény az embernek a →*bűnnel* (a saját bűnével és általában a bűnnel) szembeni, erkölcsileg és vallásilag helyes magatartását jelenti, ami Jézus Krisztus kegyelmének köszönhető. Ennek az erénynek a központi aktusa a bűnbánat aktusa, amelyről az előzőekben szóltunk (vö. →*metanoia*). Ehhez az erényhez a következők tartoznak: bátornak kell lennünk az istenfélelemre és arra, hogy merjük vállalni minden elfojtással szemben saját egzisztenciánk igazságát (ez a „múltunkhoz való helyes viszonyulás"); készségesen hagynunk kell, hogy Isten kinyilatkoztató igéje jobb belátásra bírjon bennünket azáltal, hogy lerombolja bennünk a bűnnel együtt járó farizeusi önelégültséget; komolyan és tevékenyen akarnunk kell saját megjavulásunkat, és bíznunk kell Istennek az ember tehetetlensége ellenére is győzelmes kegyelmében (amiről a vezeklés cselekedeteivel teszünk tanúságot, ezek bibliai értelemben: a virrasztás, a böjtölés, az alamizsnálkodás); élnünk kell a bűnbocsánat szentségével; készek kell, hogy legyünk arra, hogy alázattal elviseljük a bűnnek a bűnbocsánat után is megmaradó következményeit (→*büntetések*); aktívan részt kell vállalnunk a bűn terhének viseléséből, amely konkrétan az általános nyomorúságban és ínségben nyilvánul meg. A bűnbánat éppen mint Isten ajándéka az ember tette is, és nem csupán passzív tapasztalat: az ember elfordul múltjától, amely „fáj" neki (mivel ismét elfogadja az Istentől származó rend megmásíthatatlan érvényességét) és amelyet „utál" (mivel most újból és szabadon a rendet valósítja meg). A bűnbánat erényében

benne van az is, hogy nem a saját bűnbánatunkban hiszünk, hanem Isten rajtunk véghezvitt tettében és azt várjuk reménykedve (→ *remény*). Beletartozik az ember pluralitásának elismerése, ami a cselekedetek pluralitását követeli meg (külső és belső vezeklés, hit és szeretet, jóvátétel, a jövő előlegezése a „szándék" formájában).

BŰNBÁNAT SZENTSÉGE. A bűnbánat szentsége az Egyháznak az a → *szentsége*, amelyben az Egyház a pap bírói szavával, Jézus Krisztus teljhatalmával megszabadítja a megtért bűnöst a keresztség után elkövetett bűneinek terhétől.

1. Az Egyház tanítása. A bűnbánat szentsége egyike az Egyház hét szentségének és különbözik a keresztségtől (DS 761 793 és köv. 1542 és köv. 1601 1668 és köv. 1701 1703). A keresztséghez hasonlóan (amelyet szükség esetén helyettesíthet a → *votum*) az üdvösség nélkülözhetetlen eszköze mindazok számára, akik a keresztség után súlyos bűnt követtek el (DS 1085 1260 1323 1411 1671 és köv. 1679 és köv. 1683 1706 és köv.). A bűnbánat szentsége a bűn megbocsátása Jézus Krisztus halála révén (DS 1668 és köv.), oly módon, hogy a pap hatékony „bírói" szava (DS 1671 és köv. 1684 és köv. 1709) az isteni megbocsátást bekövetkező eseménnyé teszi (DS 1323 1673 és köv. 1684 és köv. 1709). A bűnbánat szentsége ismét lehetővé teszi a szentségek vételét (DS 129 212 308 468 és köv.), ami elsősorban a halálos bűnök elkövetőinek szempontjából fontos, akik ki vannak zárva az eucharisztiából és ezzel bizonyos értelemben elszakadnak az Egyháztól (DS 1646 és köv. 1661; CIC 856. kánon). A bűnbánat szentsége elhárítja a kárhozatot, és az ördög hatalmába került embert megszabadítja (DS 1542 és köv. 1580 1668 és köv. 1715), de nem törli el egészen az összes → *büntetést*. A szentség ismételhető (DS 1542 és köv. 1668 és köv.). A szentségi jel mindenek-

előtt a pap által történő szóbeli feloldozás, amelynek mint bírói ítéletnek kijelentő értelme (ha nem is szükségképpen kijelentő formája) van. A latin egyházban a kijelentő forma kötelező, de a keleti egyházakban használatos régebbi, bocsánatkérő forma kétségtelenül megengedett és érvényes. A szentséghez tartoznak még a vezeklő bűnösnek a szentségi jel „quasi materia"-ját alkotó aktusai: a → *bűnbánat*, a gyónás, az → *elégtétel*. A hitből fakadó benső bűnbánat szükséges feltétele annak, hogy a szentség érvényes és hatékony módon létrejöjjön (DS 1323 1461 1542 és köv. 1557 1673 1704); a bűnbánat szentségében a vezeklő bűnösnek valahogyan kifejezésre kell juttatnia a pap előtt a benső bűnbánatot (DS 1464); kevésbé tökéletes bűnbánat is elégséges (DS 1677 és köv.); → *attricionizmus*. A szentség lényegéhez tartozó követelmény és így isteni rendelkezés mindazoknak a súlyos bűnöknek a meggyónása, amelyektől az ember közvetlenül szentségi úton még nem tisztult meg. A gyónásnak ki kell terjednie mindazokra a súlyos bűnökre, amelyek „szubjektíve" is ilyenek, amelyeknek elkövetésében komoly lelkiismeretvizsgálat után szubjektíve is bűnösnek érezzük magunkat, és csak ezekre kell kiterjednie, de a korábban elfelejtett bűnökkel együtt (ha újból eszünkbe jutnak), sajátos jellegük és számuk szerint (DS 1679 és köv. 1706 és köv. 2031). A gyónást a gyónási titok védi, amely szintén a szentség lényegéből következik (DS 323 814 2195 és máshol). Ha egy bűnt önhibánkon kívül nem gyónunk meg, az a bűnbánat szentsége által azért bocsánatot nyer (DS 1682). Ha az ember súlyos bűnben vétkesnek tartja magát, akkor a IV. lateráni zsinat óta kötelessége évente egyszer érvényesen gyónni (DS 812 és máshol) *(→ájtatossági gyónás)*. A bűnbánat szentségének jelenlegi súlyos válsága azt eredményezte, hogy az egyház bevezette a (nem-szentségi) bűnbánati istentiszteleteket, amelyeken 1972 óta bármely püspöki konferencia általá-

nos gyónás után általános szentségi feloldozást engedélyezhet (a részletes szabályozást illetően lásd „A bűnbánat ünneplésének rendje" című dokumentumot 1973 decemberéből). Aki egy szubjektív értelemben súlyos bűnben vétkesnek tudja magát, az emez általános feloldozás után magához veheti az Oltáriszentséget, de az egyéni gyónást (kivéve a morális lehetetlenség esetét) pótolnia kell. Teljhatalmánál fogva a papnak joga és kötelessége, hogy okosan és megfontoltan jóvátételt szabjon ki, amely a bűn súlyosságának és a vezeklő szellemi képességének megfelel (DS 1692 és köv.), és amely a feloldozás *után* is teljesíthető (DS 1415 2316 és köv.). A vezeklés kirovásának oka az, hogy a keresztség utáni bűnbocsánat nem minden esetben jelenti egyben a bűn minden következményének és minden büntetésnek az eltörlését is; sőt, az ember inkább az elkerülhetetlen, de türelemmel elviselt büntetések és az önkéntes vagy a bűnbánat szentségében kirótt vezeklés segítségével éli át az isteni igazságosság komolyságát és a bűn súlyosságát, és válik bensőségesebben részesévé Jézus Krisztus szenvedésének, amely a bűnt legyőzte (DS 1689 és köv. 1712 és köv.). A bűnbánat szentségének kiszolgáltatója a pap, aki rendelkezik a szükséges felhatalmazással (gyóntatási joghatóság) ahhoz, hogy a bűnbánat szentségében érvényes módon gyakorolja a szentségi hatalmat. (DS 308 812 és köv. 1684 és köv. 1710). Az Egyház (életveszély kivételével: DS 1686 és köv.) nyomós okoknál fogva ezt a felhatalmazást korlátozhatja is, vagyis bizonyos bűnöket magasabb, illetve különleges felhatalmazással bíró gyóntató joghatóság elé utalhat (DS 1686 és köv. 1711).

2. A Szentírás. Mivel az →*Egyház* Jézus Krisztus ítélő és megbocsátó jelenléte a bűn →*világában*, ezért az Egyház önmegvalósítása kifejezésre jut: a kiengesztelődés igéjének szolgálatában (2Kor 5,18 és köv.), az embernek mint bűnösnek ezáltal történő megtérítésében, a ke-

resztségben és az eucharisztiában, az Egyház bűnösségének beismerésében (Mt 6,12), a vezeklésben (→*bűnbánat*), az egyes bűnösért való imádkozásban (1Jn 5,16), a testvéri figyelmeztetésben (Mt 18,15), a hivatalos megrovásban (1Tim 5,20) és végül az Egyház leghatározottabb ítélő jellegű reakciójában, amely azonban, ahol lehet, a kegyelem gyakorlásának az eszköze: az oldásban és kötésben (→*oldó- és kötőhatalom*, →*kiközösítés*). Mivel az Egyház Krisztusnak a világban jelenlevő kegyelmét szolgálja, csak azért alkalmazhat kiközösítést, hogy ezáltal a bűnöst megmentse és megkegyelmezzen neki (1Kor 5,5; 1Tim 1,20); mivel az Egyház szent, kiközösítéssel kell reagálnia tagjának arra a bűnére, amely tulajdon lényegével összeegyeztethetetlen. Mivel az Egyház a győzelmes kegyelem hatékony jelenléte a világban, az Egyházzal való kiengesztelődés az Istennel való kiengesztelődés megfogható alakja, amelyben ez a kiengesztelődés válik hatékonyan jelenvalóvá, tehát szentség. Péter és az apostolok erre kapnak teljhatalmat az →*oldó- és kötőhatalomban*. Szent János megfogalmazásában ugyanez áll Jn 20,19-23-ban. A bűnös kiközösítése nem jelenti azt, hogy a bűnösnek az →*egyháztagsága* egyszerűen megszűnik, de már a kegyelemnek a bűn által történő elvesztése azt jelenti, hogy változás következik be az Egyháznak a bűnöshöz való viszonyában, amelyet az Egyház, halálos bűn elkövetésekor, a kiközösítéssel, vagyis az eucharisztiából való kizárással, minden esetben „megállapít". Jézus útmutatásának megfelelően már az apostolok Egyháza is eljár a köztük levő bűnösök ellen. Ha figyelmeztetések nem használnak és olyan bűnökről van szó, amelyek a bűnöst „kizárják a →*baszileiából*", akkor a bűnöst ki kell zárni az asztalközösségből és kerülni kell. Ezt a kiközösítő „kötést" az apostol hatalmával és irányításával a közösség szabja ki ünnepélyesen, Krisztus nevében (1Kor 5,4 és köv.). Hatása eléri a kárhozat dimenzióját („átadni

a sátánnak"). De ha a bűnös megbánja bűnét és megtér, akkor hivatalos határozattal ismét oda lehet ítélni neki a „szeretetet", vagyis az Egyház közösségét, és így a bűnös ismét részesévé lehet a kegyelmi Egyháznak, mely üdvösségre visz (2Kor 2,5-11), úgyhogy a bűnös a „mennyben is fel lesz oldva" és bűnei megbocsáttatnak. Az apostoli Egyházban sehol sem találkozunk azzal a gondolattal, hogy a valóban bűnbánó bűnöst ne lehetne visszafogadni (esetleg abban kételkednek némelyek, hogy a bűnbánat le tudja győzni a bűnt: Zsid 6; 10; 12). Az apostoli Egyházban tehát a bűnbánat szentségének gyakorlata a kiközösítés formájában történő vezeklés, ezt követi az Egyházzal történő – →*kézrátétellel* (1Tim 5,20 és köv.) foganatosított – kiengesztelődés, aminek üdvösséges jelentőséget tulajdonítanak.

3. A bűnbánat szentségének történetéről. A lényeges problémát és ennélfogva a bűnbánat szentségének ókeresztény és mai gyakorlata közti lényeges különbséget nem a „nyilvános" vezeklésről a „magán"-vezeklésre (fülgyónás) való áttérés okozza, mint ahogy történelmietlenül sokan még mindig gondolják, hanem az a tény, hogy a bűnbánat szentségét a nyugati Egyházban ténylegesen csak *egyszer* szolgáltatták ki, ma pedig lehet és kell is ismételni. Ma is van nyilvános jellege még a legtitkosabb gyónásnak is, mivel a halálos bűn elkövetőjét kizárják az eucharisztiából, a bűnbánat szentségének vétele után pedig ismét beveszik az Egyháznak ebbe a szent asztalközösségébe. A keresztény ókorban a 2. századtól a 6. századig a bűnbánat szentségét egyszeri vétel után többé nem szolgáltatták ki; számos egyházban sokáig tartott, amíg a szubjektív bűnbánó lelkület valóságos meglétét elismerték. A bűnbánattal kapcsolatos eretnekségekkel: a →*montanizmussal* és a →*novacianizmussal* szemben az ókeresztény Egyház ragaszko-

dott ahhoz, hogy elvileg *minden* bűnös kiengesztelődhet az Egyházzal. A 3. században az egyházi vezeklés rítusa világosan körvonalazható: a megtért bűnös a püspök előtt bevallja bűnét; ha megtérése valódi, akkor engedélyezik neki az egyházi vezeklést, amelynek időtartamára külön vezeklőruhát kell viselnie és a templomban a vezeklők számára kijelölt helyen kell tartózkodnia, majd hosszabb próbaidő után a püspök kézrátétellel és imával ismét visszavezeti az Egyházba. Később mindinkább az a gyakorlat kezdett általánossá válni, hogy csak a halálos ágy mellett vagy magas korban könyörögtek a kiengesztelődésért s ez főképp azután lett így, hogy a már bekövetkezett kiengesztelődés *után* is tartós vezeklést vezettek be (mint amilyen a házasélettől való eltiltás életfogytiglan). A 6. században szakítanak ezzel a rigorizmussal (vö. a →*szerzetesgyónás* bevezetése) az ír-angolszász területeken: az egyszerű pap ismételten feloldozásban részesítheti ugyanazt a bűnöst. A gyónás gyakorisága (a „gyónás" kifejezés a 8. században bukkan fel) és a bűnök különbözősége szükségessé teszi, hogy árnyaltan róják ki a vezekléseket, amelyeket kazuisztikus módon vezeklési könyvekben (libri poenitentiales) rögzítenek. Az ír-skót misszió eljuttatja ezt az enyhébb gyakorlatot a szárazföldre, és az ott a 8. században mindenütt elterjed. Egészen a tridenti zsinatig mindig történtek kísérletek a régi szigorú gyakorlat feleleventésére, de ezek sikertelenek maradtak. A szubjektíve súlyos →*bűn* esetére a IV. lateráni zsinat általános egyházi parancsolatként szentesítette azt a szokást, hogy évente legalább egyszer felvegyék a bűnbánat szentségét. – További kérdések a bűnbánat szentségének történetével kapcsolatban: →*attricionizmus*, →*kontricionizmus*.

4. Teológia. A bűnbánat szentségére ma egészen a gyónás, vagyis a bűnök bevallása nyomja rá a bélyegét, és szinte ez maga vezeklésse lett: a bevallás

szégyene vezeklés a bevallott dologért. Ezzel szemben ismét látni kellene a bűnbánat szentségének az →*Egyház* teológiájával való elválaszthatatlan kapcsolatát, jobban figyelembe kellene venni az Egyháznak és a közösségnek a bűn által történő megkárosítását és ki kellene emelni, hogy az orvoslás az Egyházzal való béke helyreállítása útján történik (a II. vatikáni zsinat legalább megemlíti ezt a gondolatot: Lumen gentium 11). Súlyos hiányosságok vannak a „vezeklés" kirovásában, az →*elégtételben*. A bűn teljes legyőzéséhez többre van szükség a bűnbánatnál és az Istennel való kiengesztelődésnél: az embernek a bűn által megrontott *egész* emberi valóságát kell újonnan integrálnia egy új alapdöntésben, hogy elnyerhesse azt a szeretetet, amelyben valóban *minden* meg van bocsátva. Ez a szeretet, ahol egyáltalán lehetséges, a kár jóvátételében valósul meg teljesen. Ahol a vezeklés nincs kapcsolatban a bűnnel és ahol többé-kevésbé mechanisztikus vagy legalisztikus módon rónak ki rövidebb vagy hosszabb imákat, ott nem ismerik fel ennek az elégtételnek az értelmét. Ez a kérdés azért is nagyon fontos a bűnbánat szentségének mai értelmezése szempontjából, mert gyakran csak a bűn elleni elszánt, szisztematikus küzdelem eredményezi azt a →*bűnbánatot*, amelyre a mai ember állítólag nem képes és amely mégis feltétele annak, hogy a bűnbánat szentsége hatásos legyen, és a bűnös eljusson az →*üdvösségre*.

BŰNMISZTIKA: mai kifejezés a modern irodalomban megjelenő és a mai emberek életérzésében benne rejlő, elterjedt felfogás jelölésére, amely szerint a gonoszság és a súlyos bűn szükséges átmeneti stádium az igazi és érett emberi lét kifejlődésében, és általa az ember lehetőséget ad Istennek arra, hogy irgalmas legyen, és így voltaképpeni lényegét realizálja; e nézet szerint tehát az ember eleve megtervezheti a bűnt mint életének végső soron

pozitív mozzanatát. Bár ebben a most még le nem zárult történelemben az elkövetett bűn csakugyan benne foglaltatik Istennek a bűnnél nagyobb irgalmában (Róm 11, 32), még sincs jogos, bűnre irányuló akarat, amely Isten kegyelmének kiváltó ingere lehetne (Róm 6,1 és köv.); a véges teremtmény közönséges elbizakodottsága és ugyanakkor ostobasága volna, ha maga akarna arra az álláspontra helyezkedni, amely egyedül Isten számára van fenntartva, és eleve be akarná kalkulálni a bűnt abba a tervbe, melynek célja a jó. Nincs a jónak olyan fajtája, amelyet csak a rosszon keresztül lehetne elérni.

BŰNÖS HAJLAM: a teológiai szaknyelvben a →*habitus* (operativus) ama fajtáját jelöli, amelyből állandóan erkölcsileg rossz cselekedetek származnak. A habitus skolasztikus filozófiájának megfelelően a bűn mint bűnös hajlam az állandó ismétlés eredménye; ebben az értelemben tehát a bűn az →*erény* ellentéte. Mivel a bűnös hajlamnak is valamilyen →*diszpozíció* az alapja, amelyet nem feltétlenül bűnös cselekedetek alakítanak ki, gyakran a mélylélektanra tartozik annak megítélése, hogy milyen mértékben csökkenti a felelősséget az akarat meggyengülése, amit valamilyen rossz szokás idéz elő.

Az arisztotelészi →*sarkalatos erényekhez* hasonlóan a főbűnöket is katalógusokba szedték, amelyek (a sztoicizmus népi változatán keresztül) kétségtelenül befolyással voltak az újszövetségi bűnkatalógusokra, habár a bűnök nevét az eredeti zsidó hagyományból vették át (pl. a fajtalanság vagy bálványimádás mint képletes kifejezés a „pogány viselkedés" megjelölésére). Szent Pál sok ilyen bűnkatalógust azzal a fordulattal zár le, hogy akik tudatosan ilyesmit cselekszenek és akiket ezért felelősség terhel, azok nem kapják meg a →*baszileiát*. Ez a biblikus teológiai alapja a súlyos és a bocsánatos bűnök megkülönböztetésének. Ezt az elítélést azonban nem szabad ön-

magában tekintenünk, hanem ugyanakkor szem előtt kell tartanunk a →*bűnbánatra* vonatkozó keresztény tanítást és az Egyház ősi meggyőződését, hogy elvileg minden megtért bűnös számára adva van a bocsánat lehetősége.

BŰNTELENSÉG: egy szellemi →*szabadságnak* (szabad szellemi lénynek) a bűnnélkülisége (→*bűn*). A bűntelenség (Istennél) származhat a lényeg szükségszerűségéből és eredménye lehet egy olyan lény szabadságának is, aki ténylegesen (mindegy, milyen oknál fogva: kegyelem stb.) nem követett el bűnt. A bűntelenség alapja lehet a →*bűntől való mentesség* kegyelmi adománya. A bűntelenség lehet eredménye annak, hogy Isten kegyelme eltörli a bűnös ember bűneit (→*megigazulás*). A →*bűnmisztika* minden változatával szemben hangsúlyozni kell, hogy a konkrét üdvrendben a puszta ember bűntelensége *mindig* (így Szűz Mária esetében is) Isten Jézus Krisztusban kinyilatkoztatott kegyelmének hatása és megnyilvánulása, valamint az elkövetett bűn megbocsátása. Leginkább a szent adósa Istennek.

BÜNTETÉSEK. Minden →*bűnnek* természetszerűleg vannak következményei. Ezek lehetnek belsők és külsők, és amennyiben magának az illető bűnnek a lényegéből fakadnak, valahogyan az ember egész testi-lelki valóságára kiterjednek; ez a bűn által is formált valóság – minthogy ellentmond annak a rendnek, amely felett Isten rendelkezik – elkerülhetetlenül kiteszi az embert a helyesen alakított, konkrét alakjában továbbra is Isten szabad rendelkezésétől függő környezet visszahatásának (a környezetet itt a legtágabb értelemben vesszük). Mivel Isten teremtése (ember és világ) szükségszerűen Isten akaratát fejezi ki, nyilatkoztatja ki, és tartja fenn feltétlenül struktúrájában akkor is, ha a teremtést a bűn

megsérti, ezért egyáltalán nem szükséges Istent úgy elgondolnunk, mintha Ő (valamilyen gyengébb, világi felsőbbséghez hasonlóan) kénytelen volna az ember vétkét külön büntetésekkel megbüntetni, amelyeknek céljuk csakis a büntetés mint büntetés. A bűn büntetése az Isten által szabadon alakított konkrét valóság, amelybe a bűnös ember (önmagában és a valóság totalitásában) beleütközik és amely kudarcát okozza. Ez mindenekelőtt arra az esetre érvényes, ha az ember erkölcsi döntése a →*halállal* végérvényessé lett, és az ember ellentmondásával nyíltan-eszkatologikus módon szembekerül a teljes valóság isteni rendjével, amely végérvényesen felülkerekedett (→*pokol*). A bűn objektivációi az emberek közti kapcsolatok világában és a környezet valóságában gyakran akkor is fennmaradnak, ha a személy végső döntésével már ismét Isten felé fordul: a büntetéseket nem törli el mindig a bűnbánat és a bűnnek mint bűnnek a megbocsátása (DS 1542 és köv. 1580). Innen kiindulva lehet felfogni a →*tisztítótűz* és az →*elégtétel* értelmét.

BŰNTŐL VALÓ MENTESSÉG. A bűntől való mentesség egy teremtett szabadságnak, azaz szabad teremtménynek belső körülmények (pl. →*Isten színelátása*) vagy külső körülmények (pl. Isten hatékony →*kegyelme*) által előidézett olyan állapota, amelynek következtében a szellemi teremtményben már a döntését megelőzően jelen van egy ok, amely – anélkül, hogy a szabadságát megszüntetné – kizárja a bűnt, úgyhogy azt mondhatjuk: ez a lény nem „tud" bűnt elkövetni, habár a „szabadsága" megvan hozzá (a bűntől való mentesség tehát különbözik a pusztán tényleges bűnnélküliségtől, amely a szabad döntés „utólagos" következménye, és egyszerűen abban áll, hogy a szabad teremtmény nem követett el bűnt). A különböző →*kegye-*

lemtanok különbözőképpen magyarázzák, hogyan egyeztethető össze a szabadsággal az ilyen „előzetes" bűntől való mentesség. De minden teológiai iskolának közös tanítása, hogy ez a szabadsággal összeegyeztethető bűntől való mentesség elgondolható (elsősorban a hatékony kegyelem „előzetes" hatékonysága miatt), és e tanítás fontos abból a szempontból, hogy megmagyarázhassuk Jézusnak mint embernek, Szűz Máriának és az üdvözülteknek bűntől való mentességét, a →*kegyelemben való megerősíttetést*, valamint az Egyháznak mint egésznek az igazságban és szeretetben való megőrzését (→*Egyház szentsége*). Lásd még: →*bűntelenség*.

BÚCSÚ. A búcsú eredetileg a nyilvános, bizonyos időre kiszabott egyházi vezeklés elengedése (ezért számolták években és napokban; →*bűnbánat szentsége*). Évszázados visszaélések és félreértések után napjainkban a búcsú (ilyen) alkalmazása lényegében megszűnt. Teológiailag a búcsú az Egyház ígérete, hogy különlegesen közbenjár Istennél valamely ideigtartó büntetés elengedéséért olyan →*bűnök* esetében, amelyeket mint bűnöket már eltöröltek a bűnbánat szentségének vételével. De a bűn *következményeit* nem törli el egyszerűen a megtérés. Az Egyház támogathatja →*imájával* az egyes embert abbeli igyekezetében, hogy e következményeket megszűntesse; és mert az ilyen ima mindig összhangban van Isten akaratával, mindig meghallgatásra is talál. Természetesen az ima csak akkor hatékony, ha az emberben – Isten kegyelmének jóvoltából – megvan a készség arra, hogy egész lényében mind mélyebben megtisztuljon (a búcsú nem pótolja a bűnbánatot!). DHI: Az Egyháznak teljhatalma van arra, hogy búcsúkat adjon; a búcsú gyakorlatát fenn kell tartani, és a búcsúk üdvösek (DS 1835 2537). Feltétel: keresztség, egyház-

hoz-tartozás (kiközösítettek nem nyerhetnek búcsút), az előírt vezeklés teljesítése, a búcsú elnyerésének legalább általános szándéka. Bibliai értelemben: a vezeklés az a folyamat, amelynek segítségével az ember megpróbál közel kerülni Istenhez, akitől a bűn következtében eltávolodott. – → *Tisztítótűz*, → *büntetések*.

C

CÉL: ontológiai fogalom, amelyet transzcendentális megismeréssel kell felfogni. Ha egy létező időbelisége miatt valóságának mozzanatait az →*időben* „kiteregetett" formában birtokolja, de az idejét mégis mint meghatározott alakzatot éli át, akkor az ilyen létezőnek a „vége", beteljesülése és időbeli alakjának (történetének) egésze nincs benne a kezdetében (kezdeti →*lényegében*), ám ez a kezdet mégsem közömbös a vég (a beteljesült lényeg) szempontjából, hanem a végnek mint meghatározott és a kezdetnél már előre látott eredménynek a létrehozására irányul: a vég a kezdetnek a „célja". Ha az ember explicit formában, szabadon partikuláris célokat tűz maga elé, akkor a célnak és a célmegvalósító törekvésnek meghatározott fajtájával van dolgunk, az viszont nem áll, hogy ez volna a cél fogalmának voltaképpeni eredete és minden más alkalmazása csak jogtalan antropomorfizmus volna. A fogalom fontos bizonyos teológiai tételek értelmezése szempontjából. Ezek közé tartozik az →*Isten gondviselésére*, az ember →*természetfeletti* céljára, a →*természetes erkölcsi törvényre* vonatkozó tétel; az a tétel, hogy a világ →*Isten dicsőségére* teremtetett stb. E fogalom helyes értelmezéséből az is kiderül, hogy a lényeg-etika és a cél-etika lényegében azonos.

A cél fogalma jelenti továbbá azt a valamit is, amire egy létező struktúrája, illetve egy cselekvés vagy egy

cselekvő szándéka irányul (objektív, illetve szubjektív cél). A cél ebben az értelemben egyik alaptapasztalata a fejlődő és a fejlődésében valamire irányuló létezőnek, amely „belülről" arra törekszik, hogy különböző feltételek között és ellenére elérjen egy meghatározott eredményt (finalitás). Ahol a cél magán a „célszerű" irányultsággal rendelkező valóságon belül van, ahol tehát e valóság a saját beteljesülésére törekszik, és e beteljesülést jónak gondolja, mégpedig úgy, hogy e beteljesülés már nem puszta külső eszköz valami másnak a számára, ott *értelemről* beszélünk. A célszerűség és az értelem következtében valamennyi valóság egy valódi rend és egység része; valahány csak van, mind egymásra utal és kölcsönösen megvilágítja egymást. A szellemi személy a megismerésben és szeretetben „önmagánál" van, ez létezésének értelme, és épppen így, szabad és tökéletes transzcendenciája révén kegyelemben és dicsőségben egészen Istennél van, aki az eredeti, előfeltételezett egysége mindazoknak a vonatkozásoknak, amelyekben valamennyi valóság célja és értelme kifejeződik, és a szellemi személy így él → *Isten dicsőségére.*

CS

CSODA. A csoda az emberi tapasztalat látókörébe tartozó esemény, amely lényegénél fogva nem magyarázható meg e tapasztalati szféra (elvileg belátható) saját törvényeiből, és ezért az embert létezésének abban a legmélyebb rétegében szólítja meg, amely áttekinthető tapasztalati világának egészét állandóan kíséri és ugyanakkor felül is múlja: szellemi természetének sajátságos belső feltártságában és egyetemes nyitottságában, amelynek következtében az ember elvileg fogékony a tapasztalat szféráján túli másvilágra és képes arra, hogy közel kerüljön Istenhez (→ *szellem*, → *transzcendencia*). Természetesen az embernek mindig újból nyitottá kell tennie létének ezt a rétegét, és szabaddá kell tennie minden evilági kötődéstől és rárakódástól oly módon, hogy egyszerűen realizálja lényének eredeti tágasságát, erősíti hitét, elismeri Istenhez-tartozását és becsületesen elfogadja véges létezését: ezáltal tudatára ébred annak, hogy végső soron mennyire kérdéses a saját horizontja, és így ébren tartja magában azt az alázatos csodálkozást, amelynek állapotában el tudja fogadni, hogy tapasztalati világának azokat az eseményeit, amelyek felelős vizsgálódás után megmagyarázhatatlannak (és nem pusztán megmagyarázatlannak) bizonyulnak, közvetlenül és szándékosan Isten hozta létre, magukat az eseményeket pedig úgy értelmezi, hogy általuk Isten

szólította őt fel történelmi párbeszédre. A Szentírás is tud arról, hogy a csodának feltétele ez a készség, az embernek a hitre való alapvető készsége (Mk 5,34; Lk 18,42 és máshol), a csoda pedig azután a maga részéről a konkrétan megfogalmazott isteni üzenetben való →*hitet* eredményezi (vö. Jn 11,37 és máshol). Ha meg akarjuk alapozni a *csoda lehetőségét* és megismerhetőségét, amit újkori természettudósok és bizonyos, e természettudósok világképétől befolyásolt teológusok többször kétségbe vontak (és amit az I. vatikáni zsinat dogmaként tanít, DHI: DS 3034, vö. 3009), akkor figyelembe kell vennünk, hogy az ember számára feltáruló összvalóság olyan, emeletekből álló épülethez hasonlít, amelyben egyetlen szint sem tartozik kizárólag önmagához, hanem mindegyik beletartozik egy felfelé nyitott összefüggésrendszerbe, amely felülmúlja az ő természetével összhangban levő hatáslehetőségeit. Az ember alatti természet benső célszerűséggel az emberi természetre irányul, ez pedig önmagától fogékony Isten szabad történeti cselekvése iránt. Ezért Istennek a csodában megnyilvánuló történeti kezdeményezése csak minőségileg új módon juttatja érvényre az anyagi természetben e természet lényegét, azt, hogy a természet Isten szuverén rendteremtő akaratának kifejeződése; s ez úgy történik, hogy ez a kezdeményezés a természetet, amely lényegénél fogva valamilyen áttekinthető természeti törvény korlátjai között bontakozik ki, kiszabadítja e korlátok közül, és aláveti az isteni üdvrend magasabb törvényszerűségének, amely által Isten, történeti tettével, meghívja az embert saját életközösségébe.

D o g m a t i k a i szemszögből nézve: ezzel nem azt mondjuk, hogy a csoda Isten mindenhatóságának törvényekhez nem kötött, önkényes demonstrációja, hanem az egyetemes üdvtörténeti összefüggésen belül helyezkedik el, beletartozik →*Isten önközlésének* folyamatába, amely-

ben Isten, kegyelme által és szabadon, megismerteti magát az emberrel (→*kinyilatkoztatás*, →*praeambula fidei*). A csoda Isten üdvözítő akaratának és belőle fakadó üdvtörténeti cselekvésének történeti öntanúsítása a →*próféták*ban (Mózestől kezdve) és mindenekelőtt →*Jézus Krisztus*ban. A csoda az ő számukra legelőször is arra szolgál, hogy mint külső jel hitelesítse isteni megbízatáson alapuló működésüket, de a csodának ugyanakkor mindig van eszkatologikus vonatkozása is, ami különösen Jézus →*feltámadásának* döntő jelentőségű csodájában válik világossá: Jézus feltámadott és megdicsőült testének csodája az Isten életközösségébe meghívott ember eszkatologikus sorsának látható előlegezése, aminek az a rendeltetése, hogy igazolja (a Jézus feltámasztására képes) Isten történelmet teremtő és eszkatologikus hatalmát, és ugyanakkor tanúsítsa az ember számára az Istentől megígért beteljesülést mint azt az erőt, amely a mai üdvhelyzetben rejtetten hat.

D

DEFINÍCIÓ. 1. általános értelemben: egy tényállásnak vagy egy szó jelentésének egyértelmű, rövid, teljes fogalmi meghatározása; 2. a tanítóhivatal definíciója: a →*pápának* vagy egy egyetemes →*zsinatnak* ünnepélyes (formája szerint is világosan felismerhető) tanbeli döntése, amellyel a tanítóhivatal végérvényesen és az egész Egyház számára kötelezően tanítja egy tétel igazságát és azt, hogy e tételt isteni és katolikus (vagy egyházi) hittel el kell fogadni, mert Isten nyilatkoztatta ki (vagy úgy függ össze egy kinyilatkoztatott igazsággal, hogy az egyiket nem lehet tagadni a másik nélkül) (→*tévedhetetlenség*, →*dogma*, →*tanítóhivatal*).

DEIZMUS: olyan →*Istenre* vonatkozó felfogás, amelynek képviselői hisznek ugyan Istenben mint személyesen létező valóságban, és feltételezik, hogy a világot a természeti törvényekkel együtt Isten teremtette (már a 14. században: Isten mint órás, aki a világ óráját készítette), de tagadják Istennek a teremtésével való további együttműködését és a teremtésébe való beavatkozását (főképpen pedig tagadnak minden természetfeletti →*kinyilatkoztatást*). Ezt a deizmust a legkülönfélébb változatokban a 16. század végétől kezdve képviselték, és kialakulása összefüggésben volt egy filozófiai, természetes →*vallás* létesítésével (a deizmus vitat-

hatatlan képviselője: Voltaire). A deizmus jogosan utasított el egy olyan istenfogalmat, amely Istenből hézagpótlót csinált, csak elhamarkodottan túl messzire ment. Az I. vatikáni zsinat elítélte a deizmust egyrészt azon explicit vagy implicit formában előadott deista nézet miatt, hogy Isten szükségszerűen teremtette a világot, ami egyenértékű Isten →*szabadságának* tagadásával (ennek következtében egyébként minden deizmus ellentmondásokba bonyolódik), másrészt a →*természetfelettinek* és a →*kinyilatkoztatásnak* az elutasítása miatt (DS 3000–3020 3027 3031–3034).

DEMIURGOSZ: először Platón filozófiájában jelenik meg mint a világ építőmestere; a gnoszticizmusban közbülső lényként gondolják el Isten és a világ között, amely eleve adott anyagból alakítja a földi világot. E nézettel szemben az egyházatyák azt tanítják, hogy az egy igaz Isten azonos a Teremtővel és a látható, jó világ alakítójával.

DEMOKRATIZÁLÓDÁS (kritikai nyilvánosság). A demokratizálódás elve azt az alapvető és ugyanakkor egyetemes társadalompolitikai követelményt jelenti, hogy a demokrácia – mint az állam formális szervezeti elve – ne korlátozódjék csupán az államra, mert e korlátozás gyökere az államnak és a társadalomnak réges-rég megszűnt szétválasztása, hanem mint alapvető politikai realitás terjedjen ki a társadalom minden jelentős részterületére is (a gazdaságra, a nevelésre, az egyházakra, természetesen mindig összhangban e területek sajátos természetével). Konkrétan és tartalmilag ide sorolunk minden szervezett csoporttevékenységet, amely közvetlenül uralmi struktúrák, tudásformák, viselkedési módok és normák gyakorlati megváltoztatására irányul, és ide soroljuk az osztályok küzdelmét önrendelkezésük és

felelősségük növeléséért. A bázis ezzel együtt járó mozgósításának célja egyrészt a gazdasági és technokratikus →*hatalom* hatékonyabb ellenőrzése, másrészt a társadalmi kreativitás felszabadítása a különböző életszférákban. De ha a participációt úgy értelmezzük, mint az érintettek felelős részvételét a termelőeszközök feletti rendelkezésben, akkor ennek sikeréhez ugyanakkor arra is szükség van, hogy a társadalmi bázisegységek hajlandóak legyenek tanulni, és készek legyenek a felelősség vállalására. A demokratizálódásnak tehát bevallott célja: szabad és egyenlő emberek társadalmának megteremtése. Ezért a társadalmi alrendszerek demokratizálása általában arra szolgál, hogy javítsa minden ember számára az élet minőségét.

A szabadság újszövetségi értelmezését és az →*Egyháznak* mint fivérekből és nővérekből álló szolidaritáson alapuló, uralomtól mentes, szolgáló közösségnek a koncepcióját belső rokonság fűzi a demokratikus cselekvési- és életformákhoz, és ez az állam és az Egyház minden különbözősége ellenére arra utal, hogy az Egyházban mint szociális rendszerben elvi lehetőség és készség van életének mindenre kiterjedő demokratizálására. Az Egyház demokratizálásánál nemcsak arra kell törekedni, hogy a hívek mind aktívan és minden területen részt vegyenek az egyházi döntési folyamatokban, hanem arra is, hogy erősödjék a →*kollegialitás*-elv és az →*Isten népének* gondolata, valamint arra, hogy az Egyház hajlandó legyen az önkritikára és merjen reformokat elindítani. K. F.

DÉMONOK (görögül daimón, a görög költőknél gyakran jóindulatú védőszellem, az ember benső hangja). A népek minden korban ismertek különböző természetű, rangú és különböző hatalommal rendelkező démonokat. A démonok fogalmát legtöbbször szűkebb értelemben a

„kártékony szellemek" megjelölésére alkalmazzák. Ilyen szellemek létét az Ószövetség is feltételezi, de nem tulajdonít nekik különösebb jelentőséget. A későzsidóság körében a démonokra vonatkozó elképzelések kiszíneződnek és konkréttá válnak (a démonok hierarchiája, melynek csúcsán az ördög, a sátán stb. áll mint fejedelem; a démonok rontó szellemekként működnek; a démonok az angyalok bukása által lettek); az Újszövetség fő vonásaikban átveszi ezeket az elképzeléseket, de üdvtörténeti összefüggésbe helyezi őket: a démonok országot alkotnak (Mk 3,22-26), amely szemben áll a →*baszileiával* és a →*megszállottságban* nyilvánul meg. Vö. →*fejedelemségek és hatalmasságok*. A IV. lateráni zsinat tanbeli döntése határozottan kimondja, hogy nincs semmi, ami kezdettől fogva →*gonosz* volna, hanem minden gonosz véges-időbeli, és a teremtmény szabad döntéséből származik (DS 800). Ebben az összefüggésben a tanbeli döntés kimondja, hogy az ördögöt és a többi démonokat az Isten jó természettel felruházva teremtette meg, és ezek maguktól lettek gonosszá. E döntés tehát feltételezi, de nem tanítja határozottan a démonok létezését. A hittani kongregációnak egy 1975. évi nyilatkozata →*dogmatikus ténynek*, tehát nem dogmának minősíti az ördög és a démonok létezését. Ezek a szűkszavú megnyilatkozások nem engedik, hogy a démonokban Isten egyenrangú ellenfelét lássuk (ahogyan a népi vallásosság gondolja), vagy hogy természetüket és működésüket kiszínezzük. Az üdvtörténet komolyságára való tekintettel, teológiához nem illő komolytalanság volna az ördögben és a démonokban kísérteteket látni, akik ide-oda kóborolnak a világban; inkább azt kell feltételeznünk, hogy a démonok esetében éppen *a* világnak (az embertől nem független) hatalmairól van szó, amennyiben *ez a* →*világ* az Istennek való engedelmesség megtagadása és kísértés az ember számára.

Mivel a világban minden lényegi rendbontás személyesen realizálódik, ebből következik a démonok személyes volta, amit a Biblia és a tanítóhivatal (DS 3891) egyaránt hirdet; valamint a démonok pluralitása is, amit a világ kvalitatív és regionális pluralitásával összefüggésben kell elgondolnunk. Benne van ebben az is, hogy a démonok mint *ennek a* világnak a mozzanatai bűnösen elzárkóznak Isten elől, amire etiológiai módon utal ennek a kozmosznak az elmúlása. Mióta Jézus Krisztus a bűnt legyőzte, a démonok hatalma csak látszat (bármennyire reális is evilági értelemben a háborúk, zsarnokok stb. hatalma): valójában meg vannak fosztva a hatalomtól (Lk 10,18; Mt 12,28).

DESIDERIUM NATURALE (latin, szó szerinti jelentése: természetes kívánság). Ezzel a kifejezéssel Aquinói Szent Tamás óta a teremtett szellemnek azt a törekvését jelölik, hogy színről-színre lássa Istent (→*Isten színelátása*). A desiderium naturale azon alapul, hogy az emberi →*szellem* önmagában határtalanul nyitott a végtelen iránt. A desiderium naturale-nak az ember természetében benne rejlő „természetes" struktúrájával szemben ott van Istennek Jézus Krisztusban ténylegesen felajánlott önközlése, amelyet a desiderium naturale sohasem követelhetett, és amely ezért az ember természetes állapota számára mindig meg nem szolgált kegyelem marad; mégis, a desiderium naturale az ember dinamikus „megnyilása", amely befogadhatja Isten természetfeletti, kegyelmi önközlését és az ugyancsak kegyelmen alapuló színelátását mint az ember tényleges rendeltetését. – Vö. →*potentia oboedientialis*, természetfeletti →*egzisztenciál*.

DESTRUKCIÓELMÉLETEK: a →*szentmiseáldozat* olyan értelmezései, amelyek szerint az →*áldozat* lényege az áldozati adomány lerombolása, amely kivonja azt

az emberi felhasználás köréből (az adomány átadása Istennek és benne az ember szimbolikus átadása Istennek). A legjelentősebb az a destrukcióelmélet, amely a szentmiseáldozat lényegét a „misztikus leölésben" látja, vagyis Jézus Krisztus testének és vérének szentségi szétválasztásában, ami a kettős átváltoztatás segítségével történik (Krisztus felajánlása szenvedésének és halálának alakjában).

DETERMINIZMUS: az a tan, hogy az ember akarati aktusai céljukat tekintve nem szabad választáson *(→szabadság)* alapulnak, hanem ezeket az aktusokat már a választás előtt egyértelműen meghatározzák külső vagy belső okok (kívülről ható motívumok vagy lelki állapotok). A radikális determinizmus a megkívánt okokat – tévesen – szükségszerűen meghatározó okoknak tekinti, tehát azonosítja az akarati aktus motívumát és (szellemi-személyes) okát.

DIAKÓNUS (görögül diakonosz, jelentése: szolga): egy olyan egyházi *→hivatal* viselője, amely már az apostoli egyházban világosan felismerhető. A diakónus itt közvetlenül a püspök munkatársa (Filem 1,1; 1Tim 3,8 és köv.), és az a feladata, hogy karitatív és igazgatási funkciókat lásson el. Ha az a 7 férfi, aki az ApCsel 6,1 és következő versekben szerepel, diakónus volt, és így ezek a hellenisztikus közösségek vezetői voltak, akkor a diakónusnak tanítói és vezető feladatai is voltak. Az ősegyházban és az ókorban a diakónus feladatai közé a következők tartoztak: szolgálnia kellett az eucharisztiánál oly módon, hogy neki kellett olvasnia az evangélimot és kiosztani az Oltáriszentséget, főképp távollévők részére; hitoktatást kellett folytatnia; irányítania kellett az Egyház jótékonysági tevékenységét, és kezelnie kellett az Egyház vagyonát; prédikálnia kellett. A latin Egyházban (legkésőbb) a korai középkorban eltűnt az önálló di-

akónusi hivatal, a diakonátus pusztán átmeneti egyházi fokozat lett a papszentelés előtt. A diakonátus az egyház általános és biztos tanítása szerint szentség, tehát létezése Jézus Krisztus akarata, legalábbis annyiban, amennyiben ő alapította az Egyházban a hierarchikus kormányzó hatalmat, amelyben a diakónus a püspöki →*kézrátétel* következtében részesedik (DS 1776 3860). Itt figyelembe kell venni, hogy az Egyház apostoli hivatalában való részesedés konkrét terjedelme különböző korokban különböző lehet, feltéve, hogy a tartós részesedés szándéka adva van. A II. vatikáni zsinat (ismét) bevezette a latin egyházban az állandó diakonátust (Lumen gentium; 29; vö. még Ad gentes 17), bár megjegyzendő, hogy e döntés motívumai között még túl nagy szerepe volt a paphiánynak. A diakónus hivatali megbízatása a hithirdetés, a liturgia és a keresztény szeretetszolgálat területén különböző terjedelmű lehet a pasztorális elgondolástól függően; de a feladatok (marginális csoportoknál, a közösség megszervezésében stb.) szakmai és vallási képzést és állandó önképzést tesznek szükségessé (akár főfoglalkozásként, akár mellékfoglalkozásként, akár „társadalmi munkában" gyakorolják is az állandó, szentségi úton közölt diakonátust).

DIALEKTIKUS TEOLÓGIA: az evangélikus teológiában 1918 után bekövetkezett új fellendülésnek az elnevezése, melynek eredményeképp az evangélikus teológia túllépett a 19. században uralkodó →*liberális teológián*. A dialektikus teológia, ha egyáltalán össze lehet foglalni röviden (maga a dialektikus teológia sohasem tekintette magát rendszernek), a válságból mint az ember alapvető meghatározásából indul ki. Az ember ebben a válságban kísérleteket tesz arra, hogy valahogyan biztosítsa magát; e kísérletek között a legrosszabb fajta és a legfonákabb a vallás mint az ember biztosítéka és ön-

védelme Istennel szemben. Jézus halálában és feltámadásában Isten megtagadja az embert; Istent és az embert, az időt és az örökkévalóságot a halál határvonala választja el. De éppen Jézus halálában és feltámadásában érintkezik Isten új világa a régi világgal, „mint ahogy az érintő érintkezik a körrel", nem tapasztalható módon, nem történetileg és nem is a hitben, amely csupán „űr". Az új élet középpontja, Isten emberré-levése kimondhatatlan és láthatatlan: az ebben rejlő igent csak a nemen keresztül lehet megvilágítani; „az új ember, aki vagyok, nem az, aki vagyok". A dialektikus teológiának ezt a Karl Barth korai írásaiban megteremtett (egyebek között Kierkegaardra és Dosztojevszkijre támaszkodó) formáját E. Brunner, R. Bultmann és F. Gogarten finomították tovább, azt állítván, hogy a teológia dialektikus jellegének alapja nem a kinyilatkoztatásban kimondott *nem*, hanem az emberi egzisztencia dialogikus természete (ebben M. Heideggerre és M. Buberre támaszkodtak). Az említett szerzők esetében 1933 óta nem beszélhetünk dialektikus teológiáról. A katolikus állásfoglalást illetően lásd: → *titok*, → *analógia*.

DIALÓGUS. A dialógus – amely különbözik a vitától és a közvetlen, egyoldalú meggyőzési kísérlettől – feltételezi, hogy *mindkét* fél abból indul ki, és arra törekszik, hogy a másiktól tanuljon valamit. Ebből kiindulhat egy keresztény és egy katolikus is, ha dialógusba bocsátkozik másképp gondolkodókkal, esetleg épp ateistákkal (amint ezt a II. vatikáni zsinat meg is követeli: Gaudium et spes 21 40 43 92; Dignitatis humanae 3; Ad gentes 16 41 és máshol). Ezt a másik gondolataiból való merítést nemcsak az teszi indokolttá, hogy a dialógus során jobban megismerhetjük a másik felfogását, tanrendszerét és gyakorlati magatartását, ami hozzájárulhat egy „démoninak" gondolt „ellenség" emberi mivoltának felisme-

réséhez és ezáltal a társadalom humanizálásához. Ezt az átvételt indokolttá teszi az is, hogy a partnernak gyakran olyan tapasztalatai és eredményei vannak a →*világ* humánusabb alakítása terén, a világ egyéni birtokbavétele terén (meditáció stb.), amelyekkel a keresztény nem rendelkezik, és amelyeket teológiailag Isten →*kegyelmére* kell visszavezetnie ott, ahol ezek valóban a humanitás megnyilvánulásai. Tekintettel az →*elmélet és gyakorlat* összefonódására, a dialógusnak akkor is van értelme, ha egyelőre „csupán" helyes gyakorlati cselekvésre lehet törekedni, de az elméleti értelemben vett igazságra vonatkozólag még nem lehetséges egyetértés. A katolikus keresztény sincs egyszerűen az igazság birtokában, hanem az igazság felkutatásának történelmi és dialogikus folyamatában mindig újonnan meg kell tanulnia a neki odaígért igazságot. A világ konkrét bajai és a közös emberi értékek szükségessé teszik, hogy a kereszténveknek a másképp gondolkodókkal folytatott dialógusa átalakuljon közös munkává (II. vatikáni zsinat, Gaudium et spes 21 90; Ad gentes 11 41 és máshol).

DICHOTOMIZMUS: az ember lényegére vonatkozó nézet, amely szerint az ember két (létezőnek és nem lételvnek gondolt) „részből", testből és lélekből áll (Descartes). A dichotomizmus primitív elgondolással minden tudati jelenséget egyedül a léleknek, minden testi jelenséget egyedül a testnek tulajdonít, és ez gyakran →*dualizmussal* jár együtt. Sem a bibliai, sem a tomista →*antropológia* nem nevezhető dichotomizmusnak, mivel mindkettő, ha nem is egyformán világosan, az egész →*ember* szubsztanciális egységét hangsúlyozza. – →*Test*, →*lélek*.

DISZPOZÍCIÓ: 1. általános értelemben: egy dolog vagy személy állapota (vagy viselkedési módja), amely

szükséges feltétele egy benne létrehozandó, meghatározott sajátosságnak; 2. teológiai értelemben: az a valami, ami az embert közvetlenül képessé teszi egy meghatározott aktus elvégzésére vagy egy hatás befogadására azzal, hogy a kívánt hatással ellentétes viselkedési módot megakadályozza, és pozitíve előkészíti az embert a hatásra. A diszpozíció mint pozitív előkészület a megigazulást adó kegyelem befogadására sohasem jelentheti azt, hogy a diszpozíció e kegyelem megkövetelését eredményezhetné, vagy hogy ne a kegyelem teremtené meg magának ezt a diszpozíciót. Már a →*metanoia* (megtérés) is, amely a megigazulás előtt megkívántatik a felnőtt embertől, annak az credménye, hogy Isten a megszólított embernek kegyesen elébe megy udvarlásával, amely abban már elevenen hat (vö. Mt 3,2; Jn 6,44) (→*eredendő bűn*, →*kegyelem*, →*bűn*, →*természet*). De az emberi személy „önmagában helyes" realizálását – mivel egyrészt ragaszkodnunk kell a természetes jó cselekedetek lehetőségéhez másrészt pedig Isten általános üdvözítő akarata a kegyelmi rend ténye – „negatív" diszpozíciónak tekinthetjük, a következő axióma értelmében: Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam (aki [nem: mert ő] helyesen cselekszik, attól Isten nem tagadja meg kegyelmét). Pontosabban: ez a negatív diszpozíció abban áll, hogy Isten üdvözítő működésének nem állja útját újabb akadály. Pozitív diszpozícióra, amelyet maga a kegyelem hordoz és ad meg az embernek, mindenekelőtt a →*szentségek* vételéhez van szüksége a felnőttnek (DS 1554 1557 1606). – →*Intenció*.

DITEIZMUS: az a tan, amely szerint két, különböző lényegű isten van. Tárgyilag diteizmust tanít a →*manicheizmus*, amely két, egymástól független őselvet tételez fel, és a szigorú →*szubordinacionizmus*.

DOGMA: (a görög „dokeo" igéből; alapjelentése: „ami helyesnek látszott").

1. A dogma l é n y e g e . A dogma a mai egyházi és teológiai nyelvhasználatban (egyértelműen és általánosan csak a 18. századtól) olyan tétel, amely a fides divina et catholica tárgya *(→hit)*, tehát olyan tétel, amelyet az Egyház a rendes *→tanítóhivatal* által, vagy pápai vagy zsinati *→definíció* útján úgy hirdet Istentől kinyilatkoztatott igazságként, hogy e tétel tagadása *→eretnekség* (DS 3011; CIC 1323. can. 1325. can. 2.§). A dogma formális fogalmának tehát két döntő mozzanata van: *a)* a tételt határozottan és definitív formában az Egyház terjeszti elő kinyilatkoztatott igazságként, *b)* a tétel (a *→magán-kinyilatkoztatással* ellentétben) az isteni, hivatalos, keresztény *→kinyilatkoztatáshoz* tartozik, és így Isten igéje tartalmazza. Ezt a tartalmazást az is biztosíthatja, ha a dogmát egy másik (dogmatikus) igazság tartalmazza; hiszen az Egyház ma sok mindent dogmaként tanít, amit nem tanított mindig kifejezetten ilyen (tehát a kinyilatkoztatásban benne levő) tételként, és amire nem reflektált mindig. Vitatott kérdés, hogy egy dogmának egy másik kinyilatkoztatott tételből való levezetéséhez szükség van-e arra, hogy a dogmát formálisan implikálja ama kinyilatkoztatott tétel, vagy a dogma érvényesen levezethető egy kinyilatkoztatott igazságból nem kinyilatkoztatott premisszák segítségével is. Mindenesetre le kell szögezni, hogy a keresztény hit konkrét realizálása sohasem vonatkozhat csupán formális, tulajdonképpeni dogmákra, hanem mindig kapcsolatban kell, hogy legyen más ismeretekkel, a helyeslés más típusaival és más magatartásokkal, ha valóban személyes és egyházi hit akar lenni. Az Egyház ragaszkodik ahhoz, hogy dogmát nem lehet revideálni, ha ez a „revízió" azt jelenti, hogy az Egyház (akár csak az egyes dogmában is) tévesen ismerte meg Isten igéjét. Mert az Egyház az Istentől

közölt igazságot *mint* Istentől közölt igazságot hiszi (és hirdeti ki), és itt azzal a feltételezéssel él, hogy az Istentől származó közlésben való hitnek egyáltalán nem volna értelme, ha elvileg lehetséges volna, hogy Isten, közlésének befogadása alkalmával, félrevezeti azokat, akik közlését elfogadják. Az Egyház Isten közlésének befogadása és tagolt megfogalmazása során azért sem téved, mert ebben a folyamatban – amely nem egyéb észlelésnél, megfogalmazásnál és megvallásnál – az Egyház csak a saját azonosságát őrzi meg. E folyamatnak magától értődően korhoz kötött feltételei vannak; a dogmában Isten közlésével konkrét értelmezési modellek, perspektívák, vélemények keverednek; a dogmatikus tételek, amennyiben Istenre vonatkoznak, mindig csak analóg megfogalmazások; a dogmák társadalmi, pszichológiai és egyéb érdekektől is függnek. A gondolkodási és értelmezési struktúrák korszakváltása során előfordulhat, hogy egy dogma „ma" már nem magától értődő és többé nem lehet minden további nélkül asszimilálni, úgyhogy ezentúl esetleg nem is lehet minden történelmi pillanatban újonnan, aktualizálva interpretálni: a dogma feledésbe merül, még ha az Egyház történelmi „emlékezetében" meg kell is őrizni az utókor számára, és nem szabad teljesen elvetni, mivel a dogmatörténelemnek nem kell mindig szükségképpen egyetlen irányban haladnia. De a dogma történetiségének mindezek a komponensei nem jelentik azt, hogy az egyház tévedett volna a megismerés, a megfogalmazás vagy a hit területén. – → *Tévedhetetlenség.*

2. A d o g m á k f e l o s z t á s a . Habár elvileg ragaszkodni kell ahhoz, hogy a dogmák formálisan egyenértékűek, mégis jogos a következő megkülönböztetés: *a)* kereszténység általános, alapvető igazságai, alapvető hitcikkelyek, *b)* speciális dogmák, vagyis a többi hitcikkely. E megkülönböztetés elvégzéséhez a legszigorúbb kritérium a következő kérdés: melyek azok a dogmák,

amelyeket mint dogmákat szükségszerűen és explicit módon, mindig és mindenütt, mindenkinek hinnie kell, hogy az →*üdvösséget* elnyerhesse (→*üdvösség feltételei*), vagy: melyek azok a dogmák, amelyekre vonatkozóan adott esetben implicit hit is elegendő? A II. vatikáni zsinat határozottan tanítja, „hogy a katolikus tanításon belül az igazságoknak „hierarchiájuk" vagy rangsoruk van, aszerint, hogy milyen módon függnek össze a keresztény hit alapjával" (Unitatis redintegratio 11).

3. A dogma a kersztény lét és önértelmezés egészében. A dogma a maga abszolút és kötelező igényével a lényegénél fogva szabad emberhez fordul; a dogma tehát olyan igazság, amelyet csak a hit szabad döntési aktusában lehet helyesen meghallani és felfogni. De az embernek már eleve „dogmatikus" egzisztenciája van, mivel az ember mint szellem bizonyos igazságokat (amelyek között történeti jellegűek is lehetnek) nem tagadhat anélkül, hogy el ne pusztítaná saját magát, s ez így van akkor is, ha ezek az igazságok még nem érik el a tudományosság szintjét, hanem csak közönséges vélemények formájában, sőt, nem tematikus módon vannak jelen benne. Az ember lényegével tehát nem ellentétes a történeti kinyilatkoztatás és annak elfogadása. A dogma lényegét nem lehet levezetni egyedül egy lehetséges isteni igazságközlés elvont fogalmából, hanem abból kell levezetnünk, amit Isten Jézus Krisztus által az embernek mondott és az emberről elrendelt: *a)* a →*kinyilatkoztatás* nem csupán beszéd, hanem az üdvösség eseménye; mivel Isten saját magát közli (osztja meg) az emberrel, és ez a közlés maga teremti meg magának a közlést engedelmesen elfogadó és arra kifejezetten „hallgató" szubjektumot, ezért a dogma lényege szerint nem pusztán egy tétel valami*ről*, hanem – mint olyan tanítás, amelyet az ember a kegyelemben (→*Isten önközlése*) elfogad – maga a beteljesülő esemény,

amelyet Isten a dogmában közöl. – *b)* Istennek ez az önközlése elérte végérvényes, eszkatologikus szakaszát (a kinyilatkoztatás lezárult!). – *c)* A dogmának lényege szerint egyházi-szociális jellege van, mert magát az alapjául szolgáló kinyilatkoztatást az Egyház kapta; másrészt a dogma megfoghatóvá teszi az Egyház egységét (a dogma a közös nyelvhasználat rögzítése), és ezzel a dogma maradandó érvényességű formája Isten igéjének, amelyet az Egyház kapott és őrzött meg *(→hagyomány)*. – *d)* A dogma maga – élet, mivel benne Isten önközlése valósul meg, hiszen a dogmát csak magának a hittartalomnak (kegyelem) a valóságában lehet felfogni.

DOGMAFEJLŐDÉS. 1. A dogmafejlődés t é n y e. A dogmafejlődés tanának azt a kétségtelenül létező tényt kell megmagyaráznia, hogy az Egyház Istentől kinyilatkoztatott tételekként definiál oly tételeket, amelyek *a)* vagy már korábban is ismertek voltak, de nem mindig hirdették őket határozottan Istentől kinyilatkoztatott tételek*ként*, vagy amelyek *b)* a korábbi hagyomány tételei által kimondott hittartalmat nagyon különböző és csak lassan kifejlődő fogalmi apparátus segítségével mondják ki (annak következtében, hogy a kinyilatkoztatott tétel mindig is ismert értelmét határozottabban védik meg eretnek félremagyarázásoktól), vagy amelyekhez *c)* nem is találhatók a hagyományban az apostolokig visszamenő, explicit tételek, amelyekről azonnal és közvetlenül beláthatnánk, hogy ezekkel ekvivalensek.

2. A d o g m a f e j l ő d é s p r o b l é m á j a azt a feladatot jelenti, hogy ki kell mutatni a későbbi, „fejlődés útján keletkezett" hitelőterjesztés és a Jézus Krisztusban bekövetkezett kinyilatkoztatás apostoli előterjesztése közti elvi azonosság lehetőségét, és az egyes esetekben konkrétan is be kell bizonyítani ennek az azonosságnak a fennállását. A dogmafejlődés nehézsége abban

van, hogy egyházi tanítás szerint az Egyházra rábízott és az egyes embertől hitet követelő →*kinyilatkoztatás* az apostolok halálával lezárult (DS 1501 3421), és ezért az Egyház mindig csak arról tehet tanúságot, amit az apostolok nemzedékében Jézus Krisztusról hallott és amit ebben a nemzedékben a hitletéteményhez tartozónak elismert. Bár az egyházi tanítóhivatal és annak tekintélye az egyes hivő számára szavatolhatja, hogy objektív összefüggés van a „régi" és az „új" hittételek között, az egyházi tanítóhivatal semmi esetre sem alkothatja vagy éppen pótolhatja ezt az összefüggést.

3. A megoldás iránya. A probléma megfogalmazásából kiderül: a „régi" és „új" tételek közti összefüggés felismerése racionális úton kell, hogy történjék, az „új" tétel nem lehet új kinyilatkoztatás. A tényleges dogmafejlődésnek csakugyan racionális jellege van: a dogmafejlődés sohasem volt független a teológusok munkájától. Ezzel a teológia számára, a dogmafejlődéssel kapcsolatban, felvetődik a kérdés: *mennyiben* foglal magában az addigi hitletétemény egésze egy később definiált (vagy definiálandó) tételt? A (formális logikai) implikációknak milyen formái lehetségesek az üdvösség üzenetének struktúrája alapján (amely mindig „logikai" struktúra is)? A teológiában még nincs egyöntetűen elfogadott megoldása ennek a problémának, amely a tényleges dogmafejlődés legitimitását amúgy sem érinti, minthogy az a Szentlélek közreműködésén alapul.

DOGMATIKA: a →*dogmával* foglalkozó teológiai tudományág; ezért tárgya az egész keresztény →*kinyilatkoztatás*, tehát azok a dogmák is, amelyeknek tartalma az emberi személy keresztény megvalósulása, amelyeknek tehát „morális" jelentőségük van (→*kegyelem*, →*antropológia*). Mivel a dogmatika a katolikus teológia része, ezért hittudomány, vagyis reflektált, módszeres, rendszeres, a

hivő ember által a hit fényében megvalósított megismerése a háromszemélyű Isten üdvösséget adó feltárulkozásának, amely Jézus Krisztusban és az Egyházban mint Krisztus testében történik.

1. E l h a t á r o l á s a más teológiai diszciplínáktól. *a)* Az *→erkölcsteológiától*: mivel Isten önközlése éppen azért témája a dogmatikus teológiának, mert ez az önközlés az ember természetfeletti cselekvésének elve, és a (helyesen értelmezett) erkölcsteológiának éppen ezzel az emberi cselekvéssel kell foglalkoznia, azért az erkölcsteológia tárgyi tematikájának vonatkozásában szükségszerűen mindig része a dogmatikának; – *b)* a *→biblikus teológiától*: lásd e könyv jelzett címszavát; – *c)* a *→fundamentális teológiától*: ez egyben előfeltétele a dogmatikának, és a dogmatika önmaga elé helyezi a fundamentális teológiát mint „természetes" mozzanatát annak a hivő, összemberi reflexiónak, amely az embernek szánt isteni kinyilatkoztatásra irányul; – *d)* az összes többi teológiai tudomány pedig úgy foglalható össze a dogmatikához viszonyítva, mint amelyek (jóllehet *teológiai* tudományok) az *Egyház* történetével és cselekvésével foglalkoznak: *→egyháztörténet* a liturgiatörténettel, jogtörténettel, egyházi irodalomtörténettel együtt (*→patrológia* és teológiai irodalomtörténet); gyakorlati teológia, ide sorolva az egyházjogot, a *→pasztorális teológiát*, a hitoktatástant, a homiletikát, a liturgikát az egyházi zenével együtt. E diszciplínák tárgya az Egyház, amennyiben az a történelem emberi esetlegességében, az önhatalmú emberi cselekvésekben és azok normáiban úgy jelenik meg, mint az emberek Isten segítségével adott válasza Isten szavára.

2. M ó d s z e r t a n a. Mivel a dogmatika Isten szavának rendszeres, megértésre törekvő, „pozitív" (történeti) hallgatása az Egyházon belül, ezért a dogmatika „spekulatív" is, mert a szellem szférájában a megértő befogadás aktív tevékenység, amely az Isten szavára

hallgató ember valamennyi a priori, szubjektív adottságának felhasználásával történik. A történelmi úton meghallott igazság valódi, benső elsajátítása szükségessé teszi, hogy az ember a kinyilatkoztatás meghallott igazságát szembesítse a saját (transzcendentális és történeti feltételektől függő) önfelfogásának és világfelfogásának mindenkori egészével. Így a filozófia és a →*dogmatörténet* is benső, lényegi eleme magának a dogmatikának.

3. A dogmatika belső tagozódása. A dogmatika adekvát felépítésének (tagolásának) elvi nehézsége abban rejlik, hogy a dogmatika tárgya „esszenciális" és egyben „egzisztenciális" is: a dogmatikában tematikusan kifejtett isteni kinyilatkoztatás kijelentést tartalmaz Istennek, az embernek, az ember világának *lényegi* viszonyáról, és ugyanakkor e kinyilatkoztatás Istennek az emberrel kapcsolatos üdv*történeti* tette. E dualizmus arra kényszeríti a dogmatikát, hogy az üdvösség isteni kinyilatkoztatását ennek szükségszerű, szisztematikus formájában és ugyanakkor (üdv-)történeti struktúrájában mutassa be; csak így teheti világossá, hogy abban az eszkatologikus korszakban, amelyben az Egyház (az Ószövetségtől eltérően) teológiáját kidolgozza, az esetleges és a lényeges, egymáshoz való mindenkor történeti (és sohasem mindig egyforma) viszonyukban, végérvényesen és megbonthatatlanul közel kerültek egymáshoz, mivel Isten végérvényessége egyszer s mindenkorra elfogadta ennek az időbeli világnak a valóságát. Ezt az elevenen tovább élő egyszeriséget hallgatja helyesen az Egyház a →*visszaemlékezésben* (→*emlékezés*) és „prognosztikában" (amelyben a jövőt mint a tapasztalatból már ismertnek a beteljesülését mondjuk ki reménykedve). – A dogmatika egyes fejezeteit illetően lásd a következő címszavakat: →*angelológia*, →*antropológia*, →*krisztológia*, →*ekkléziológia*, →*eszkatoló-*

gia, →formális és fundamentális teológia, →kegyelemteológia, →istentan, →mariológia, →erkölcsteológia, →szentségek teológiája, →teremtéstan, →szótériológia, →szentháromságtan.

DOGMATIKUS TÉNYEK: azok a tények, amelyeket nem lehet ugyan levezetni Isten kinyilatkoztatott igéjéből, de amelyeket az Egyháznak mégis biztosan fel kell ismernie és meg kell fogalmaznia mint dogmatikus tényeket, mert ezek feltételei a *→hitletétemény* hűséges megőrzésének (pl. egy pápa törvényességének, egy zsinat egyetemes voltának, egy tan eretnek voltának el- illetve felismerése). A dogmatikus tények teológiai helye nem annyira a szigorú értelemben vett hittan, mint inkább az Egyház gyakorlati, adekvát realizálásának teológiája. — *→Pasztorális teológia.*

DOGMATÖRTÉNET: az a teológiai diszciplína, melynek feladata, hogy módszeresen és szisztematikusan bemutassa az egyes *→dogmáknak*, az egyes hitigazságok dogmatikus megfogalmazásának és a keresztény hitfelfogás egészének történetét magának a *→kinyilatkoztatásnak* a beteljesülése után. A dogmatörténet alapjául az a tény szolgál, hogy a dogmának lényegénél fogva történelmi jellege van, mert a dogma olyan isteni igazság, amelyet az ember ebben a világ*ban* hall meg, hisz el és fogalmaz meg, és mert a dogma eleven funkciója az Egyháznak, amely a neki ajándékozott és (magától Istentől) szavatolt igazságot egy lényege szerint történelmi és társadalmi folyamaton belül kell, hogy elfogadja, kifejtse és hirdesse, mégpedig úgy, hogy hithirdetése megfeleljen környezete mindenkor változó felfogásának (meghalló képességének). Szűkebb értelemben a dogmatörténet tárgyát az Egyház dogmatikus döntései alkotják (*→dogma, →dogmatikus tények, →tanítóhivatal*), aho-

gyan ezek megfogalmazásai a →*hitvallásokban*, a zsinatok és pápák tanbeli döntéseiben megtalálhatók. A dogmatörténet módszere teológiai és történeti: meg kell állapítania a hit eredeti megfogalmazását, az ezt befolyásoló motívumokat (→*eretnekség*) és azokat a személyes vagy társadalmi tényezőket, amelyek a dogma kialakulásában szerepet játszottak (→*dogmafejlődés*), és meg kell értenie e fejlődés dinamikáját a további jövő szempontjából. A dogmatörténet tehát arra szolgál, hogy megvilágítsa mind az egyes dogmát, mind a hivő →*Egyház* egész dogmatikus öntudatát (→*kereszténység*). A dogmatörténetet a teológiai főiskolákon általában nem külön tárgyként, hanem csak magán a dogmatikán belül adják elő és könyvekben tárgyalják (az evangélikusoknál a felvilágosodás kora óta, a katolikusoknál a 19. század óta). Mivel nemcsak a rendkívüli tanítóhivatal explicit definíciói tartalmazhatnak dogmát, a dogmatörténet és a teológiatörténet elvileg lehetséges megkülönböztetését a gyakorlatban nem lehet mindig végrehajtani.

DOKÉTIZMUS (a görög „dokein" szóból, melynek jelentése: látszani): az a krisztológiai felfogás, amely szerint →*Jézus Krisztusnak* puszta látszatteste vagy mennyei (éteri) teste volt, illetve: hogy Jézus Krisztus csak látszólag szenvedett és halt meg. A kereszt a dokétizmus szerint csak arra szolgált, hogy a hitetleneket megtévessze. Ilyen és ehhez hasonló elméletekkel azt a teológiai problémát akarták megoldani, hogy Isten halhatatlan és szenvedésre képtelen Igéje hogyan lehetett egyidejűleg ember, és hogyan szenvedhetett. A dokétizmus nem szekta volt, hanem már az apostoli kortól kezdve (lásd 1Jn 4,2; 2Jn 7) többféle formában is fellépett. Teológiailag →*Kalkedonban* győzték le.

DONATIZMUS: észak-afrikai mozgalom a Kr. u. 4. században, amelyet politikai és társadalmi feszültségeken kívül az a konfliktus táplált, amely a kínzatásokat túlélő mártírok és az üldöztetések során gyengének bizonyuló keresztények között támadt. Nevét Donatustól, Karthago skizmatikus püspökétől kapta. Teológiailag a donatisták azon a véleményen voltak, hogy a keresztség és a papszentelés szentségét el lehet veszíteni (ezért tanították az újrakeresztelést is). Elutasították továbbá az Egyház és az állam közötti békét, az afrikai egyházat tartották az igazinak, és a vértanúság elnyerése utáni vágyukban egészen az öngyilkosságig elmentek. Ez a rajongó mozgalom (amely részben a →*novacianizmuson* alapult) több pártra szakadt, az állam elnyomta, Szent Ágoston harcolt ellene, a lateráni (313) és az Arles-i (314) zsinatokon elítélték; végül a vandálok afrikai győzelmével (430) teljesen megsemmisült. A donatista viták termékenyítőleg hatottak az →*Egyházzal* és a szentségi →*karakterrel* kapcsolatos teológiai reflexióra.

DOXA (görög szó, jelentése: dicsőség): Isten mennyei fenségességének külső megjelenési módját jelöli, ahogyan az „tűz", „felhő" és „jelenés" alakjában (már az Ószövetségben) megmutatkozik. Jézus Krisztus, lealacsonyodásának idején, „Isten dicsőségének kisugárzása" (Zsid 1,3), benne Isten dicsősége megtestesült alakban van jelen; →*feltámadása* óta Jézus Krisztus „a dicsőség Ura" (1Kor 2,8). Ezen kívül a doxa („tranzitív" értelemben) jelenti a Szentháromságon belüli immanens „tiszteletet", amelyet az Atya és a Fiú egymás iránt tanúsít. Jézus Krisztus elvileg már részesül Isten eszkatologikus dicsőségében Isten önközlése folytán, amely Jézus Krisztusban következett be; de ez a dicsőség (ebből a szótériológiai szempontból) lényege szerint még rejtett

dicsőség, amely csak ennek az életnek a szenvedései után fog megnyilvánulni (Róm 8,18). – →*Isten dicsősége.*

DUALIZMUS: szigorú értelemben az az elmélet, amely szerint a valóság két, egymással teljesen ellentétes és egyaránt őseredeti létszférából áll. Vallástörténeti szempontból mindenekelőtt a →*manicheizmus* jelentős, amely a világot egy jó és egy gonosz őselvre szakítja ketté, amelyek kölcsönösen korlátozzák egymást, és ellenségesen szemben állnak egymással. A dualizmus ebben a szélsőséges formában sehol sem található meg a Szentírásban, habár a későzsidó világfelfogás (démonológia; a gonosz birodalma, amely szemben áll a →*baszileiával*, amelynek felsőbbsége azonban sohasem válik kérdésessé; az →*aiónok* tana) félreismerhetetlenül hatással volt az Újszövetségre. Az Újszövetség krisztushite – Isten emberré-levésének tanával, amely szerint a „mennyei világ" végérvényesen elfogadja és ezzel megváltja a „földit" – szétfeszít minden mérsékelt, viszonylag jogos (mert a létezés ellentmondásainak tapasztalásából származó) dualista sémát is.

E, É

EBED JAHVE (héber kifejezés, jelentése: Isten szolgája): ezt a megjelölést alkalmazzák az Ószövetségben minden jámbor izraelitára, de elsősorban egy titokzatos alakra, aki Iz 42; 49; 50 és 52-53-ban szerepel, aki próféta módjára fog fellépni és „sokak" bűneiért vezekelve szenvedni fog. Részben kollektív értelemben magyarázzák (és ekkor egész Izraelt vagy a nép igaz maradékát jelenti), részben mitikus módon (állítólagos babiloni befolyás), és további kérdés az, hogy eszményített alakról, egy hajdanában élt vagy egy eljövendő emberről van-e szó. Az Újszövetség átveszi az ebed Jahve elnevezést, és ezzel jelöli meg Izrael istenfélő fiait, Jézust is közéjük sorolva. Jézus életét és halálát az Újszövetség főképpen az Izajás-szövegek alapján értelmezi (vö. Lk 22,37-et Iz 53,12-vel), úgyhogy az újszövetségi Jézus-kinyilatkoztatás fényében az izajási ebed-Jahve-szövegeket messiási jövendölésekként olvashatjuk, amelyek nyelvileg megragadó formában olv messiásképet vázolnak fel, amely a korabeli zsidóság számára természetesen idegen volt: az izajási jövendölés olyan messiást állít elénk, aki utolsó az emberek között, akit megkínoznak, aki némán tűri a szenvedést, aki nem szép és nem ékes, akit az emberek megvetnek és Isten megver, aki magára veszi a mi bűneinket, a go-

noszok között kap sírhelyet és akinek mindezért Isten „sokakat ad osztályrészül".

EGZISZTENCIÁL, TERMÉSZETFELETTI. A „természetfeletti egzisztenciál" fogalmának tárgyilag a következő viszony szolgál alapul: az emberre már a megigazulás előtt is – amelyet a szentségi úton vagy anélkül kapott →*kegyelem* idéz elő – mindig hat Isten általános üdvözítő akarata; az ember már eleve meg *van* váltva, és feltétlen kötelessége törekedni a természetfeletti célra. Ez a „szituáció", amely az ember szabad cselekvését megelőző átfogó és elkerülhetetlen adottság, nem csupán Isten gondolataiban és szándékaiban létezik, hanem az ember reális meghatározottsága, amely, jóllehet kegyelemszerűen társul az emberi természethez (ezért →*természetfeletti*), mindazonáltal a létezés reális rendjében ténylegesen sohasem hiányzik. Ezért egy ember ontológiailag és szubjektíve sohasem lehet közömbös természetfeletti rendeltetése iránt: akkor sem, ha a kegyelmet elutasította és ezért elveszett ember. – De az embert ugyanakkor – azáltal, hogy az emberiséghez tartozik – tartósan, elkerülhetetlenül és reálisan meghatározza az emberiség Istennel szembeni engedetlensége is, amelyet a teológiai hagyomány →*eredendő bűnnek* nevez. Ezért az „eredendő bűnt" is „egzisztenciálnak" nevezhetjük, amelyet természetesen magában foglal és amelyen felülkerekedik az Isten kegyelmén alapuló, erősebb természetfeletti egzisztenciál.

EGZISZTENCIÁLIS ETIKA (individuális etika). Mivel az ember erkölcsi cselekvése nem csupán „esete" egy általános, esszenciális erkölcsi normának, hanem önmagának egyszeri individualitásában történő megvalósítása, és mivel ezt a tényt tudományos és módszeres reflexió tárgyává lehet és kell is tenni, ezért létezik

egzisztenciális etika, és kell is, hogy létezzék. Az egzisztenciális etika tehát úgy tekinti az egyes ember önmegvalósítását, ahogyan az az egyes embernek, a mindenkor egyedül neki kijelölt módon lehetséges, ahogyan ezzel mint feladattal szembekerül és amennyiben ezt az önmegvalósítást az általános normák segítségével nem lehet adekvátan megragadni. Ennyiben az egzisztenciális etika szükséges kiegészítése az „esszenciális etikának" (de nem helyettesíti azt, ahogyan a →*szituációetika* vallja). Az egzisztenciális etikának a cselekvő mindenkori „szituációjára" kell alkalmaznia az esszenciális etika által kidolgozott általános erkölcsi normákat; ez a „szituáció" nem más, mint az a történelmi metszéspont, amelyet az egyes ember személyes egyszerisége, individuális viszonyai, személyes élettörténete által meghatározott létállapota és a számára intellektuálisan lehetséges – az esszenciális etika értelmében vett – erkölcsi reflexió egymással alkot, és amelyből személyének konkrét, erkölcsi realizációja származik. Ennél a műveletnél, melynek során az általános erkölcsi normát az egyes ember szituációjára „alkalmazzuk", a „Te" a konkretizált általánosság (közösség) szerepét játssza, amely a maga részéről pozitív módon meghatározza a cselekvő szituációját, mivel nem csupán őt érinti a szubjektum cselekvése, hanem konkrét igényekkel és cselekvésekkel ő maga is megköveteli és módosítja magát a cselekvést. (Magától értődik, hogy ez a „Te" nem értelmezhető puszta egyediségként, hanem tágabb társadalmi összefüggéseket is magában foglal.) Az egyes ember szituációjában (amelyet a „Te" igénye is meghatároz) legitim módon benne foglaltatik Isten konkrét felszólítása, mellyel Isten a mindenkori egyes emberhez fordul. Ez vonatkozik mind az erkölcsileg cselekvő szubjektumra, akinek az önmegvalósítását éppen ez a felszólítás rendeli el és tereli meghatározott irányba, mind az

általános erkölcsi törvényre, amelyben Istennek az emberre, a világra és a környezetre vonatkozó terve csapódott le, amelynek az egyes ember cselekvésén keresztül kell érvényesülnie és amely csak ezen keresztül érvényesülhet.

EGYHÁZ (görögül küriaké ekklészia; küriaké: az Úrhoz tartozó, ekklészia: a szent nép és mindenekelőtt annak ünnepi gyülekezete; tehát küriaké ekklészia: az Úr szent közössége; latinul: ecclesia).

I. A Szentírás szerint. →*Jézus Krisztus* Egyházának eredetét keresve, kiindulópontunk Jézus prédikációja Izrael népéhez, amelyet meg akar hívni Isten országába (→*baszileia*). Ez a nép volt →*Isten népe*; a nép ünnepi gyülekezetét héberül qahal-nak, görögül ekklésziának nevezték. Izrael hívása először a →*szövetségen*, az →*ószövetségen* belül történt; a tizenkét →*apostol* kiválasztása azt jelentette, hogy Jézus egész népére, mind a tizenkét törzsre igényt tartott. E hívás megvalósítása során Jézus a korabeli zsidó környezetben rendelkezésére álló „anyagot" használja fel, amikor vallási vándortanítóként tanítványainak körét kiépíti: így ez a közösség abban is különbözik a hasonló csoportoktól, hogy a meghívás bűnösöknek és elveszetteknek is, sőt, éppen ezeknek szól (Mk 6,34; Mt 10,6). Amikor hívását Izrael nagy része elutasítja, Jézus nem lelki egyházat, nem egy messiási különközösség „szent maradékát" kezdi hirdetni, hanem mélyebben beavatja tanítványait küldetésének és halálának titkába, és számol azzal, hogy halála és a →*baszileia* látható beköszöntése között bizonyos idő fog eltelni (lásd Mk 2,19 és köv.; 13,9 és köv. verseket; mindenekelőtt pedig az úrvacsora megismétlésére adott megbízást: 1Kor 11,24; Lk 22,16.19 és köv. valamint a 30a verset; továbbá a 22,31 és köv. verseket). Ezt a kezdeti képződményt maga

Jézus nem intézményesíti tovább. De az újszövetségi írók mégis ebből kiindulva értelmezik az Egyházat, amelyben ők már benne élnek, lásd a Mt 16,18 és köv. versben található egyházalapítási igéket: Jézus „az ő Egyházát" Péterre akarja építeni mint alapzatra (az alapzatnak tehát tartania kell mindaddig, amíg csak az épület fennáll), az Egyház még nem a baszileia, de nem is független tőle, mert Péter megkapja a baszileia kulcsait is *(→kulcshatalom)*. Ez az Egyház ebben az időintervallumban fogja magát realizálni, mert a pokol kapui rátörnek ugyan, de nem vesznek erőt rajta. Ez azért van így, mert Jézusnak, az Úr szolgájának *(→ebed Jahve)* halálában létrejön „sokak számára" (Mk 14,24) az új *→szövetség*, és benne az Egyház arra rendeltetett, hogy az üdvösség eszköze legyen mindazok számára, akik a baszileiát örökölni fogják. Ez az Egyház apostoli, hierarchikus kormányzású kell, hogy legyen (Lk 22,31 és köv.; Mt 18,18; *→oldó- és kötőhatalom*); további kibontakoztatója és lelkesítője a *→Szentlélek* lesz, akit mint *→paraklétoszt* Jézus ígért meg. Általában az Isten Lelkéhez mint eszkatologikus módon, visszavonhatatlanul odaígért adományhoz való viszony fontos összekötő kapocs Jézus és az *→ősegyház* között. Ebben a Lélekben tartja fenn az Egyház az igényét Izraelre (ApCsel 2,36; 3,17-26), és fordul a pogányokhoz (ApCsel 15,14). Szent Pál egyházteológiája zsidóknak és pogányoknak az Egyházon belüli egységében látja Jézus Krisztus voltaképpeni titkát (Ef 3,4 és köv. versek). Bár az „egyház" szó nála gyakran az egyes helyi közösségeket is jelölheti, az ilyen helyi közösség az ő számára teológiai fogalom és nem szervezeti egység; Szent Pál a pogánymisszió összes nehézségei közepette ragaszkodik a jeruzsálemi ősegyházhoz, és „egyházon" voltaképpen az összegyházat érti, amelyet természetesen az egyes helyi közösségek realizálnak és reprezentálnak.

II. Teológiája. 1. Az Egyház *lényegét, első közelítésképpen*, legjobban a →*kinyilatkoztatás* lényege felől lehet meghatározni: az Egyház az a legitim módon megszervezett közösség, amelyben a Jézus Krisztusban bekövetkezett eszkatologikus és tökéletes kinyilatkoztatás a →*hit* által a világ számára mint igazság és valóság jelen van. Egyház tehát csak a kinyilatkoztatásnak mint Isten győzelmes önközlésének (→*Isten önközlése*) végleges szakaszában, Isten hatékony igéjében (→*Isten igéje*) létezhet, amelyben mint emberi szóban Isten mint megkönyörülő kegyelem végérvényesen odaígéri magát a világnak, tehát abban az igében létezhet, amely a hivők *közösségének* szól, amely az ő hitvallásukban reflektált adottsággá változtatja a kegyelem ígéretét, és amelyet e közösség, hivatalos vezetése segítségével (→*tanítóhivatal*), helyesen őriz meg és fejt ki. Az Egyház a világnak szánt végleges (és ezért expliciten kifejezhető) igének maradandó jelenléte a világban és a világ számára. Mivel ez az Ige végső soron Jézus Krisztus, ezért valóságával ő alapította az Egyházat (DS 1330 3050-3075 3537-3542 és máshol; II. vatikáni zsinat, Ad gentes 5: az Egyházat Jézus alapította feltámadása után).

2. *Az Egyház lényegi törvénye.* Mivel az Egyház lényege az, hogy az Egyház Isten hatékony, istenemberi, hallás útján megismert és hirdetett igéjének maradandó jelenléte a világban, ezért az Egyház bizonyos értelemben „szentségi" egysége jelnek és dolognak, amelyeket sem azonosítani, sem egymástól elválasztani nem lehet (II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 1 9 48, Gaudium et spes 42 és máshol; →*alapszentség*): az Egyház külső társaság, „látható" Egyház, melynek felépítése (→*pápa*, →*püspök*) – legalábbis bizonyos elemeit tekintve – Jézus Krisztusra megy vissza (DS 3050 és köv.), és amelyben kézzelfogható a kultusz és hitvallás közössége. De éppen

mindez együtt jele annak, hogy Isten hatékonyan odaígérte magát a világnak: jele Isten igazságának, mely az Egyház tévedhetetlen tanításában található meg (→*tévedhetetlenség*), kegyelmének, mely a →*szentségek* hatékony igéjében működik, szeretetének, mely a hivők kegyelmi egységében és a világban végzett szolgálatukban mutatkozik meg. És éppen ez a realitás maga – amelynek hatékony jele a látható Egyház (létében és működésében) – tartozik az Egyházhoz.

3. Ezen a kettős létmódon alapul az Egyház *történelmisége*. Bár az Egyház jelenvaló, mégis csak eszkatologikus módon (azaz: a már Jézus Krisztusban megkezdődött beteljesülés felől) érthető meg: az Egyház Jézus Krisztus második eljöveteléig Isten vándorló népe (1Pt 2,10; Zsid 3,7 - 4,11). „A zarándokló Egyház – a jelen világhoz tartozó szentségeiben és intézményeiben ennek a világnak mulandó alakját hordozza" (II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 48). Az Egyház történelmisége nincs ellentmondásban azzal, hogy mindenkori konkrét megjelenésének kötelező érvénye van, mivel az Egyház mindenkor csak ebben a konkrét alakban létezik (és nem valamilyen spirituális, „ideális egyház" alakjában). Az Egyház – történelem, de a mindig fenyegető széthullástól mindig újból és újból megóvja a Szentlélek (DS 600 és köv., 3807 és köv.; →*üdvtörténet*), aki a már lezárult →*kinyilatkoztatást* történelmileg mindig újból feltárja az Egyház számára. Az Egyház belső dinamizmusa egyrészt a hit és kegyelem felől e belső valóság szakramentálisan megfogható ábrázolása felé halad, másrészt az egész „látható" Egyháznak ettől a szentségi jellegétől visszafelé is a hit és kegyelem irányába, és mindkét mozgás együtt az eszkatologikus beteljesülés felé halad. Az Egyház tehát három létszférában él: a hit és a kegyelem benső szférájában, a benső realitást megjelenítő hivatalok és szentségi cselekvések látható szférájában, és

végül az itt és most tettre váltott, elkötelezett szeretet által egyre növekvő mértékben részesedik az eljövendő aiónban, amelyben már nem különbözik a jel és a jelzett dolog.

4. Az Egyház e „szentségi" lényege alapján lehet megérteni, hogy az Egyház *szükséges* az ember üdvösségéhez (DS 1351 2865 és köv.; II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 14, Ad gentes 7), éppúgy, mint ahogy más-más módon a hit és a keresztség is szükséges (→*vágykeresztség*, →*egyháztagság*, →*üdvösség feltételei*). Hasonlóan azokhoz a fokozatokhoz, amelyeket a teológia már régóta megkülönböztet a hit és a keresztség explicit illetve implicit voltának tekintetében (fides implicita, votum baptismi), az egyházképződés folyamata is különböző fokozatokon megy keresztül (II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 13-16, Unitatis redintegratio 4), de úgy, hogy mindezek a fokozatok, mivel a szentségi Egyház végső fokára irányulnak, igazi részei ennek az Egyháznak. Ez csak azért lehetséges, mert az Egyház valósága (Jézus Krisztus és a szentségek valóságához hasonlóan) láthatósága ellenére sem úgy determinált, mint az anyagi jelenségek. Az Egyház testi és szellemi szférában kifejeződő valóság, és mint ilyen valóságnak inkább van lehetősége arra, hogy a testiségnek más és más tömörségű megnyilvánulásaiban önmagával szigorúan azonos maradjon. Így Szent Cyprián tételét – →*Extra Ecclesiam nulla salus* – értelmesen össze lehet egyeztetni Isten általános üdvözítő akaratával (→*Isten üdvözítő akarata*), mégpedig anélkül, hogy akár az Egyház szükségességét, akár minden ember üdvösségének reális lehetőségét tagadni kellene (tehát az Egyházon kívül levőkét sem kell tagadni). Az Egyház szükségessége némiképp csorbát szenved, amikor az üdvösség „rendkívüli" és „láthatatlan" útjairól beszélnek, vagy azt mondják, hogy valaki az Egyház „lelkéhez" tartozik hozzá. A katolikus Egyház tanítása

szerint az Egyház struktúrája nem enged meg ilyen feldarabolást (DS 911 2885 és köv.), de (szentségi struktúrája következtében) megengedi a fokozatokra való tagolódást, ha megvan a részek objektív összefüggése az egész realitással, amely ezekben a részekben bontakozik ki, és ha érintetlen marad az Egyház egész valóságának szükségessége.

5. *Ismertetőjegyei.* Manapság rendszerint négy ismertetőjegyet szoktak felsorolni, amelyek Jézus Krisztus igazi Egyházának megkülönböztetésére szolgálnak (DS 2886 és köv.): *a)* a katolikus Egyház igényt formál arra, hogy egyedül őt illeti meg a külsőleg is látható, *egy* egyház megvalósítására szóló megbízatás (→*Egyház egysége*; II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 8); *b)* a katolikus Egyház szentnek tekinti magát (→*Egyház szentsége*; II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 8 és köv. 39 41 48); *c)* Jézus Krisztus egyháza elvileg katolikus, vagyis világegyház kell, hogy legyen (→*Egyház katolicitása*; II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 8 13 23, Unitatis redintegratio 4); *d)* az Egyháznak az apostolokon kell nyugodnia, és őket kell követnie, azaz apostolinak kell lennie (→*Egyház apostolisága*; II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 8, Unitatis redintegratio 17).

6. Az Egyháznak mint külső társaságnak a *felépítését* illetően lásd a következő címszavakat: →*apostol*, →*pápa*, →*püspök*, →*hivatal*, →*laikus*, →*tanítóhivatal*, →*Egyház pásztori hivatala*, →*egyházirend*, →*hivatalok elismerése*, →*successio apostolica*.

7. Az Egyház *lényegének képei.* Az Egyház, a Szentírás és a patrisztika eljárását követve, a maga lényegét analógiákban és képekben mondja ki (így tett legutóbb a II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 6 és köv.), amelyeknek az Egyházzal való kapcsolatát és pontosabb jelentését azonban csak a kinyilatkoztatás egészéből lehet felismerni.

a) A legnyilvánvalóbb hasonlat magából a társadalmiságból származik: az Egyház Isten népe (1Pt 2,10 és máshol). Az üdvösségre való meghívás ebből a szemszögből a gyülekezés elvévé lesz. A modern individualizmus számára visszatetsző az, hogy az embernek Istenhez való viszonya valamilyen külső és közös cselekvéshez (illetve szenvedéshez) van kapcsolva. Ez a gondolat mégis az egész üdvtörténeten végighúzódik *(→szolidaritás-elv)*. Isten kegyelmét mindig közösségek hordozták, az ősszülőktől kezdve *(→monogenizmus)* az Istennel szövetséget kötő atyákon: Noén, Ábrahámon és Mózesen át egészen az új szövetségig, amelyben „közel levők és távol levők" (Ef 2,17) összegyűlnek Jézus Krisztus vérének békességet adó ereje által (vö. Mt 21,43 és más helyeket). Az ember nem törhet ki ebből az összefüggésből anélkül, hogy el ne vétené az utat éppen ahhoz a transzcendenciához, amelynek kedvéért megpróbál – mint ahogy talán kötelessége is – tiltakozni e transzcendencia jogtalan igénybevétele ellen.

b) Ugyanehhez a területhez tartozik az *→„Isten országa"* kifejezés (e kifejezés helyes alkalmazását illetően lásd a *→baszileia* címszót). Ez a kifejezés az Egyházat történelmi térként mutatja be, amelyben nyilvánosan és láthatóan megy végbe Isten akaratának gyakorlati megvalósítása, és úgy tünteti fel az Egyházat, mint a teremtés ama végleges állapotának, a valóságos baszileiának az előlegezését, amelyben „Isten lesz minden mindenben".

c) Szent Pál illetve a „páli levelek" nyomán (1Kor 6,15 és köv.; Ef 1,22 és köv.; Kol 1,24) és összhangban a hagyománnyal (Római Szent Kelemen, Origenész, Szent Ágoston, VIII. Bonifác) az Egyház „Jézus Krisztus misztikus testének" nevezi magát *(→Krisztus teste)*. A Jézus Krisztus misztikus testéről szóló tanításnak az új egyháztudat szempontjából az a jelentősége, hogy szo-

rosabbra fűzi az Egyháznak Jézus Krisztussal való kapcsolatát, és jobban megalapozza a tagok egymás közti szolidaritását. A Jézus Krisztussal való kapcsolat vonatkozásában azt mondhatjuk: az Egyház Krisztus-valóság (1Kor 12,13); az Egyház kitüntetett módja annak, ahogyan Jézus Krisztus felemeltetése után a Szentlélek küldése által tovább él az emberekben (vö. 1Kor 10,3 és köv.; Ef 2,15.17 és köv.), akiket halálában magához vonzott mint az ő „testét", az ő „teljességét" (Ef 4,12 és köv.). Mindnyájan egyformák lesznek vele és mindnyájan „eggyé lesznek Krisztusban" (Gal 3,28). Jézus Krisztus továbbélésének ezt a módját nevezzük misztikus továbbélésnek; ezzel nem csökkentjük ennek realitását, hanem megkülönböztetjük a testként való létezés egyéb lehetőségeitől (mint amilyen pl. a biológiai, szubsztanciális egység). Az Egyház emiatt minden pusztán intézményes vonatkozáson túli, eleven egység: az Egyház nemcsak mint eredetére, hanem mint életének jelenvaló alapjára is vonatkozik Jézus Krisztusra. Az összes hívek egymás közti kapcsolata *(→szentek egyessége)*, amelyet az Egyház a misztikus test képében fejez ki és amely az *egy* kenyér evésében nyilvánul meg (1Kor 10,17.21), megalapozza a tagok közti, létszerűen „Krisztusban" megalapozott szolidaritás tudatát, és liturgikus, aszkétikus, lelkipásztori, ökumenikus és szociális követelések motívumává lesz.

d) Mivel az újszövetségi Egyház az ószövetség örökébe lép, ezért Isten népének általános gondolatán kívül alkalmazzák rá a profetikus *→jegyesmisztika* képletes fordulatait is: Isten a megváltott emberiséggel a szeretet gyengédségében és rendíthetetlenségében egyesül. Ez a kép egyenrangú a misztikus test hasonlatával, mert éppen ez a szeretet teszi a partnereket „egy testté" (Ter 2,24), és éppen ez a test őrzi meg a tagok személyes önállóságát. A két kép az Újszövetségben összekapcsoló-

dik (Ef 5,23-32; ApCsel 21,9 és köv.), és egymást kölcsönösen kiegészítve, egyensúlyban tartja a tiszteletet és bensőségességet.

e) Ugyanilyen dialektikus funkciója van a mechanikus és az organikus jellegű képek bibliai keveredésének. Az Egyházat egyrészt épülethez hasonlítja a Biblia, amely sok kőből áll és hol ház (1Tim 3,15; Zsid 3,6; 1Pt 4,17), hol templom (Ef 2,21 és köv.) alakját ölti, hogy azután a beteljesülésben Isten városává változzék (Gal 4,25 és köv.). Másrészt az Egyház belülről növekszik, mint a mustármagból kikelő cserje, a szőlőtő vagy a fa (Mt 13,31 és köv.; Jn 15,1-8), és így halad a paradicsomi létteljesség felé. De a város és a kert sem egymást kizáró ellentétek, hanem azt jelzik a képletes kifejezésmód segítségével, hogy az Egyház titokzatos léte felette áll mind a halmaz, mind az élet fogalmának. Végső soron azonban az Egyház összvalóságát, amelyet a Szentlélek éltet, a földi lét semmiféle kategóriájával nem lehet sem képletesen, sem fogalmilag kimeríteni. Az Egyház létének lehetőségét „felülről" kapja, és az emberi gondolkodás nem férkőzhet közel hozzá azzal, hogy ezt tagadja.

8. *Helyi egyház és összegyház.* A II. vatikáni zsinat helyi egyházon mindenekelőtt a püspök vezette egyházat (az egyházmegyét) érti. Teológiailag a helyi egyház a következőt jelenti: Jézus Krisztus egyetlen és egész Egyháza jelen van minden helyi közösségben (II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 26), amelynek létét Jézus Krisztus →*evangéliumának* hirdetése, az →*eucharisztia* és a →*szeretet* gyakorlása alkotja. Ez a (bizonyos körülmények között nagyon kicsiny) helyi közösség „a maga mindenkori helyén" Isten új népe a Szentlélekben (uo.). Általa Jézus a hivők és a hitetlenek számára egyaránt jelen van jel alakjában és a Lélekben. Az összegyház a „bázis" nagyszámú ilyen (bizonyos körülmények között szétszórt) hivő közösségéből (helyi sejtekből) épül fel.

9. *Egyház és állam.* Az Egyház, lényegénél fogva, az →*államtól* való elvi függetlenséget igényel magának (az Egyház nincs kötve semmilyen politikai, gazdasági vagy társadalmi rendszerhez és semmilyen kultúrához: II. vatikáni zsinat, Gaudium et spes 42 58 76). Az Egyház feltétlenül elismeri az állam és a polgári társadalom önállóságát, az Egyháztól való függetlenségét és autonómiáját („tökéletes társadalom") (→*pluralizmus*) (DS 638 és köv. 943 2895 2919 és köv. 3168 és köv. 3171 3685). Bár az Egyház azt állítja magáról, hogy „az emberi személy transzcendenciájának jele és védelmezője" (II. vatikáni zsinat, Gaudium et spes 76), bár a →*természetes erkölcsi törvénynek* azokat a normáit hirdeti, amelyek objektíve a közéletre és az állami életre is érvényesek, és e törvény megsértésének eseteit a népek lelkiismerete ellen elkövetett vétségekként tünteti fel és ezzel megköti tagjainak lelkiismeretét, ezáltal mégsem lesz állam az állam felett, mert az Egyház elismeri a lelkiismereti szabadság és a →*türelem* normáit a világnézeti szempontból vegyes állam vonatkozásában is, sőt, éppen ennek a vonatkozásában ismeri el, és nem igényli magának azt a képességet, hogy konkrét imperativuszt tudna megfogalmazni azzal kapcsolatban, hogy mit tegyen *pozitíve* az állam és a társadalom a mindenkori történelmi szituációban. Az Egyház, amelynek a II. vatikáni zsinat szerint semmiféle küldetése nincs a politikai, gazdasági vagy szociális területen (Gaudium et spes 42), kötelességének tartja, hogy aktívan hozzájáruljon „az emberiség nagy családja történelmének emberibbé tételéhez" (uo. 40). A konkrét politikai teendőt illetőleg az Egyház tagjai között joggal lehetnek véleménykülönbségek (uo. 43 75). Ez természetesen nem jelenti azt a szabadságot, hogy az Egyház az összes javak kizárólagos birtokosainak, az elnyomóknak és kizsákmányolóknak az oldalán álljon (uo. 63-72). Az Egyház feladatai az államban és

társadalomban abból adódnak, hogy az Egyház másokért, a hitetlenekért is van, és ezért szembe kell szállnia a jogtalansággal és igazságtalansággal; de feladatai nem a maga előjogainak, még csak nem is „bizonyos törvényesen szerzett jogainak" (uo. 76) védelmezésében állnak.

10. *A mai, érett keresztény embernek* az Egyházzal kapcsolatos magatartása egyrészt annak belátásán alapul, hogy lehetetlenség az abszolút vallási individualizmus: Isten *mindenkinek* az üdvösségét akarja, és ez az üdvösség mint az *egész* ember üdvössége az ember *minden* dimenziójában megvalósul és érvényesül, úgyhogy nincs olyan dimenzió, amelyik egyedül volna „specifikusan" vallási (pl. az ember belső világa, a lélek, a nőiség, a kultikus dimenzió stb.). És így az Egyházhoz tartozik az isteni üdvösség hatékony képviseletének társadalmisága is. Ezért a keresztény ember számára vallási téren sincs szeparatista individualizmus, habár a keresztény homo religiosus-i minőségében is: individuum ineffabile. Másrészt a keresztény, bár hűséges az Egyházhoz, amely az ő vallási létezésének maradandó tere, és engedelmeskedik az Egyház tanító- és pásztori hivatalának, mégis tudja, hogy az Egyház zarándok Egyház, amely történelmiségében fáradságosan keresi útját az időn át, és kritikus lojalitással és türelemmel viseli el az Egyházat, mint ahogy az is elviseli őt. És úgy tekinti az Egyházat, mint ami az üdvösségnek (a békességnek, a kiengesztelődésnek és az egységnek) Istentől állított jele a történelemben, olyan jel, amely az egész világnak szól, tehát azoknak is, akik történelmileg megfoghatóan még nem tartoznak hozzá. Az Egyháznak ez az elvi igenlése, mely ugyanakkor egészen konkrét igenlés is, megengedi azt, hogy az egyes ember vagy egy csoport – különleges → *karizmája* révén, melyet Isten az embertől függetlenül adományoz – elkötelezetten előlegezze az Egyház szándékát, és ezért

csak részlegesen azonosuljon egy helyi egyházzal, amelyben ez a szándék csak hiányosan valósul meg.

EGYHÁZ APOSTOLISÁGA: mint az Egyház lényegi tulajdonsága és ismertetőjegye azt jelenti, hogy az Egyház, térben és időben végbemenő fejlődése során, lényegét tekintve azonos marad az → *apostolok* egyházával (DS 468 és köv. 732 2886 és köv.; a 4. században került be a hitvallásba). Ez az azonosság abban áll, hogy ezt az Egyházat Jézus Krisztus az apostolokban és általuk alapította, hogy az Egyház a tan és a szentségek dolgában az apostolok gyakorlatával lényegileg összhangban van, hogy a pápa és a püspökök, megszakítás nélküli sort alkotva, igazi értelemben az apostolok utódai (az érvényes szentségi szentelésen alapuló, valóságos, anyagi, nem pusztán formális püspöki utódlás, a → *successio apostolica* megvan a katolikus egyházon kívül is, főképp a Rómától különvált keleti egyházakban). Evangélikus tanítás szerint az egyház apostoliságát már az is biztosítja, hogy benne Isten igéje úgy van jelen, ahogy az apostolok ránk hagyták (Barmen-i nyilatkozat, 1934), újabban viszont megértéssel fogadják azt az álláspontot, hogy az apostoli ige hirdetése és a szentségek realizálása akkor legitim, ha a Jézus Krisztusra visszamenő *hivataltól* függ.

EGYHÁZATYÁK: Lerinumi Vince (meghalt az 5. század közepén) definíciója szerint azok az ókori írók, akik a maguk korában és a maguk helyén a hitnek és az Egyház közösségének az egységében megbízható tanítók voltak. Az egyházatyák hivatalos egyházi ismertetőjegyei a következők: 1. igazhitű tanítás (amely természetesen nem jelent tévedésmentességet és nem zárja ki a tényleges tévedéseket egyes dolgokban); 2. ókeresztény értelemben vett szent élet; 3. az Egyház

részéről történő elismerés, amelynek nem kell explicitnek lennie, hanem megnyilvánulhat idézésekben stb.; 4. koruk az „atyák" kora, vagyis az egyházatyák abban a korban éltek, amely Nyugaton Sevilla-i Szent Izidor, Keleten Damaszkuszi Szent János halálával, tehát körülbelül a 8. században zárult le. Az egyházatyák különösen nagy tekintélyt élveznek, ha →*konszenzus* van köztük, mert ilyenkor a szó legtisztább értelmében az egyházi tanítás átadóinak és tanúinak tekinthetők. Tanításukat illetően lásd a →*patrisztika*, →*újplatonizmus* címszavakat.

EGYHÁZ EGYSÉGE. 1. A Szentírás felfogása szerint. Az Újszövetség a legkülönbözőbb kifejezésekkel jelöli az Egyház egységét (ekklészia, →*Egyház*, Ábrahám magja, Isten ültetvénye, Isten temploma, épület, Isten háza) és ennek az egységnek a megalapozását mindenekelőtt abban a tényben látja, hogy az Egyház alapítása az *egy* Isten működése által (1Kor 8,6), az *egy* Jézus Krisztusban (a Megfeszítettben, Feltámadottban és Felmagasztaltban) (Róm 14,7 és köv.) bekövetkezett *egy* kinyilatkoztatás által, az *egy* Lélek működésében (Isten és Jézus Krisztus Lelkének működésében) (Ef 2,18) történt. Végül, ez az egység megnyilvánul az egy →*evangéliumban*, az egy →*keresztségben* és az egy →*hivatalban*, amelyet Péter és a tizenkettő kapott. A lényegi és konkrét egységet kiváltképpen a Szent Pálnál szereplő „test-modell" fejezi ki; e testet a keresztség alkotja és az úrvacsora aktualizálja (1Kor 10,17). Ezt az egységet világosan elhatárolja a „külvilágtól" az a mód, ahogyan az Egyház a bűnössel bánik (→*bűnbánat szentsége*). Az Egyház egységét tehát az Újszövetség úgy értelmezi, mint kezdettől fogva adott, jelenvaló, konkrétan történelmi (és nem csupán általános és ideális) egységet, amely Isten *egy* népének az isteni szeretet *egy*

és általános cselekedete által, vagyis azáltal adatott meg, hogy Isten az egy főt (a második → *Ádámot*) az emberiség fölé emelte; ez az egység azért bízatott rá a történelemben, hogy megőrizze mint isteni eredetének jelét.

2. Teológiai értelmezése. A teológia az Egyház egységén mind az Egyház egyetlenségét, mind egységességét érti. Az Egyház önfelfogása mindkét szempontot már korán rögzítette, és a tanítóhivatal mindig is ragaszkodott mindkettőhöz (hitvallások; DS 802 870 és köv. 3050 és köv. 3302 és köv. 3802). Ennek az egységnek a külső mozzanatai: a hitnek, a szentségeknek, a kultusznak és a kormányzásnak az egysége; ezek a mozzanatok az egység belső elvének: Jézus Krisztus működésének és az ő Lelke működésének következményei, de mint ilyen mozzanatok ugyanakkor történelmileg kézzelfogható formáját alkotják Isten egy és egyetlen üdvözítő akaratának, mely az Egyházon keresztül és az Egyházban fejeződik ki, és minden emberre vonatkozik. Ha a kereszténység jelenlegi megosztottságát bűnös elferdülésnek kell tartanunk, akkor mind sürgetőbb szükségszerűség az egység legeredetibb kritériumaira irányuló reflexió (→ *ökumenikus mozgalom*, → *hivatalok elismerése*). Az Egyház egységét nem lehet elnapolni az idők végezetéig, mivel az Egyház egységé*ben* kell, hogy a kegyelem jele legyen az időben.

EGYHÁZI HATALOM. Egyházi hatalmon annak a → *teljhatalomnak* az egészét érthetjük, amelyet az Egyház, megbízatásának teljesítése végett, alapításával együtt kapott. A teológiai reflexió és az egyházjog ezt az egyházi hatalmat felosztja szentségi hatalomra (potestas ordinis) és pásztori hatalomra (potestas iurisdictionis), itt azonban nem szabad figyelmen kívül hagyni, hogy a kettő egymásra van vonatkoztatva. A szentségi hatalmat az → *egyházirend* szentsége által (ennek különböző fokozatai-

ban) mindenkor egy bizonyos személy kapja a →*kézrátétel* rítusában. A pásztori hatalom az Egyházban valamely hivatal viselőjét illeti meg, ezért e hatalmat lehet továbbadni (delegálni), mégpedig részlegesen is, és a hivatal viselőjétől ismét vissza lehet venni (de a →*pápától* mint a joghatósági primátus birtokosától csak akkor, ha lemond, vagy megszűnik pápa lenni nyilvános eretnekség vagy elmebaj miatt). A szentségi hatalom adományozását úgy gondolhatjuk el, hogy bizonyos esetekben (mint papszentelésnél) a hatalomban részesülő személy egészében megkapja, de gyakorlásában meg van kötve vagy korlátozva van. Így lehet a legegyszerűbben megérteni, hogy miért bérmálhat az egyszerű pap is (sőt, a középkorban néhány esetben legitim módon kiszolgáltathatta a papszentelést is), és miért nem adhatja meg érvényesen a feloldozást a gyóntatási joghatóság „felszabadítása", elismerése nélkül. Az utóbbi esetben világosan látható a két hatalom összefonódása. A II. vatikáni zsinat a teológiai tényállás megvilágítására a három hivatal (a megszentelés, a tanítás és a kormányzás) sémáját alkalmazza, melyeknek mindegyikét megkapja a felszenteléssel a felszentelt személy. A II. vatikáni zsinat megkísérelvén kidomborítani az Egyházon belüli *összes* hivatali teljhatalom egységét, azt hirdette, hogy minden hatalom (tehát a jogi hatalom is) a szentségekben gyökeredzik, és pneumatikus természetű (Lumen gentium 21, 2. jegyzet, Christus Dominus 2).

EGYHÁZI PARANCSOLATOK: szűkebb, hittani értelemben az az (1555-ben megfogalmazott) „öt parancsolat", amelynek megtartása minden épelméjű megkeresztelt személynek kötelessége a 7. életévétől kezdve: 1. az ünnepnapok megszentelése, 2. a szentmisén való részvétel vasár- és ünnepnapokon, 3. a hústól való megtartóztatás és böjt bizonyos napokon, 4. évenkénti gyó-

nás (súlyos bűnök elkövetése esetén), 5. húsvétkor szentáldozás; tágabb értelemben: azok az egyházi rendelkezések, amelyek az Egyház teológiai és társadalmi berendezkedéséből adódnak, és megfordítva, ezt a berendezkedést védik a felbomlástól: családforma, gyermeknevelés stb. Az egyházi parancsolatok történelmi szükségszerűsége abból adódik, hogy egy heterogén, pluralista társadalomban – és maga az Egyház is ilyen társasággá lett – nem várható az Egyház megvalósulása spontánul, karizmatikus módon, konkrét „minimális követelmények" nélkül, és erre nem is lehet számítani. Az egyházi parancsolatok, éppen az Egyház történelmi-társadalmi struktúrája alapján, következményei az önmagát a mindenkori itt és most viszonyai között megvalósító Egyház aktuális önfelfogásának is; ezért az egyházi parancsolatok együtt változnak az Egyház aktuális önfelfogásának legitim változásával, ha ez a változás nem az Egyház maradandó teológiai lényegét, hanem csak a mindenkori történelmi realizációját érinti (ezért változtattak meg, illetve töröltek el a legutóbbi időben bizonyos egyházi parancsolatokat, amelyek a böjtre, a könyvek cenzúrájára, az egyházi temetésre vonatkoztak). Az egyházi törvényhozó mint Isten helytartója magától értődően nem konstituálhatja Isten akaratát; ezért mint Isten helytartója nem közvetlenül, hanem csak annyiban teheti erkölcsileg kötelezővé a tisztán egyházi parancsolatok megtartását, amennyiben a konkrét esetben a keresztény embernek, aki az Egyházat akarja, egyúttal ezeket az egyházi parancsolatokat is akarnia kell.

EGYHÁZIREND (latinul: ordo, mely a római jogban a néptől megkülönböztetett testületet vagy vezető rendet jelent; az „ordo" szót a 2. század óta a →*klérus*, az „ordinatio" szót a 12. század óta a papszentelés jelölésére használták). Az apostoli és az apostoli kor utáni

Egyházban végbement az egyházi →*hivatal* differenciálódása, e folyamat során intézményesített hierarchia keletkezett, s bizonyos funkciók ebben összpontosultak. A következőkben, fő vonásaiban, ismertetjük a katolikus hierarchiának mint az Egyház papi rendjének önfelfogását. Az →*Egyház* mint rendezett közösség hierarchikusan tagolt (DHI: DS 1776; vö. II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 28); az Egyházat különböző funkcióiban (az igazság tanusítása, az evangélium konkrét megvalósítása az életben, Isten imádása és áldozatbemutatás útján történő tisztelete, a kegyelmet adó ige odaígérése az egyes embernek) az egyes ember és az Egyház szempontjából lényeges szituációkban (→*szentségek*) kormányzó hatalom vezeti – amelyet a II. vatikáni zsinat óta az Egyház „szolgáló hivatalként" értelmez –, és így e funkcióknak vannak hordozói. E kormányzó hatalom első birtokosa az apostolkollégium volt, amelyet maga Jézus bízott meg; élén Péter állt, aki az egész kollégium képviselőjeként személyesen is eljárhatott. E kormányzó hatalmat át kellett ruházni másokra: Péter utódaira, a pápákra (DS 3056 és köv.) és az apostolkollégium utódjára, a püspökök kollégiumára (II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 21 és köv.). Nem kell azonban az Egyház számára szükséges kormányzó hatalmat (kultikus-szentségi és főhatalmi oldalával együtt) mindenkor mint *egészet* átruházni. Mint minden közösségben, az Egyházban is lehetséges az, hogy a körülményeknek és a szükségleteknek megfelelően a kormányzó hatalomnak csak bizonyos, körülhatárolt részét ruházzák át egy bizonyos emberre. Ennek az átruházásnak az apostoli kortól kezdve az egész Egyházban mindenütt három fokozata volt (DHI: DS 1776; vö. II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 20): a →*diakónusnak*, a papnak (→*papság*) és a →*püspöknek* juttatott osztályrész. E tagolódást legvilágosabban az mutatja, hogyan viszonyul a dia-

kónus, a pap és a püspök az eucharisztia ünnepléséhez (szolgálatot teljesít az eucharisztiánál; az áldozat bemutatását végzi; voltaképpeni irányítója az eucharisztia ünneplésének és jogosult arra, hogy átruházza az eucharisztia bemutatásához szükséges teljhatalmat): normális körülmények között az Egyházban főhatalma van annak, aki az Egyház e központi misztériumához való viszonynak a legmagasabb fokán áll (→*püspök*, →*pápa*). Ennek az átruházásnak a tartalmát a II. vatikáni zsinat úgy értelmezi, hogy a különböző hatalmakkal felruházott személyek különböző mértékben részesednek Jézus Krisztus küldetésében és három hivatalában. E három fokozatú részesedésnek és hatalomnak az átruházása az Egyházban, az apostoli kor óta, →*kézrátétellel* történik (1Tim 4,14; 2Tim 1,6) (a kézrátétel mint a hivatal átadásának gesztusa), a megfelelő igék kíséretében, amelyek a hivatal odaígérését mondják ki (DS 3857-3861). Ez az aktus átruházza a hivatalt, és az új hivatalviselőnek megígéri Isten szükséges kegyelmét ahhoz, hogy a hivatalt az Egyház javára és a maga üdvére elláthassa. Mivel egy ilyen rituális hivatalátruházás lényegénél fogva azok közé az alapvető aktusok közé tartozik, amelyek az Egyházat realizálják és amelyek csak akkor lehetnének hatástalanok, ha az Egyház tulajdon lényege szűnne meg; és mivel az Egyház létében és önmaga realizálásában annak a kegyelemnek a jele, amelyet Isten eszkatologikus módon, győzelmesen és feltétlenül odaígért a világnak, ezért az ilyen hivatalátruházás nem lehet más, csak →*opus operatum* és →*szentség*: teljesen és visszavonhatatlanul megadja a hivatali teljhatalmat a felszentelt személynek (DS 1774), és teljes komolysággal odaígéri Istentől a kegyelmet, amelyet a felszentelt csak akkor nélkülöz, ha bűnösen elzárkózik a kegyelem elől. A papszentelés szentségének kiszolgáltatója a püspök, aki e szentség teljességét birtokolja, és a kormányzó

hatalomnak szentségi oldala szerinti teljességével is rendelkezik az Egyházban (DS 1777; II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 21).

EGYHÁZJOG: az →*Egyházban* érvényes jog, amely az Egyház közösségként való megvalósulását szabályozza. Amennyiben az egyházjog benne foglaltatik Isten kinyilatkoztatásában, vagy része a →*természetes erkölcsi törvénynek*, annyiban isteni jognak (ius divinum) nevezzük. Az isteni jog jobb megértése végett figyelembe kell venni, hogy a →*kinyilatkoztatás* nem szükségképpen passzív hallgatása valaminek, hanem bizonyos körülmények között lehet aktív magatartás is: választás több kínálkozó lehetőség közül. Az isteni jog kinyilatkoztatására alkalmazva ez azt jelenti, hogy az Egyház egy olyan döntési helyzetben, amely elé önmaga megvalósítása állítja, a *lényegével összhangban levő* alternatívát választja. Ha az isteni jogot ebben az értelemben az Egyház lényegével összhangban levő döntésnek tekintjük, akkor legalábbis az apostoli korban, az Egyház teljes megszerveződéséig „alkottak" íly módon isteni jogot. A tisztán egyházi jog áll: egyházi törvényekből (amelyek gyakran természetesen isteni jogot fejeznek ki tartalmilag) és szokásjogból. A latin egyházban az egyházjog fő forrása a Codex Iuris Canonici (az egyházjogot régebbi megjelöléssel gyakran „kánonjognak" is nevezik, a görög „kanón" szó alapjelentése alapján: kanón = zsinórmérték), amely 1918-ban lépett életbe; később felismerték, hogy ez a kódex reformokra szorul, és jelenleg folyik az átdolgozása. Az Egyházban az isteni jog nem merev, hanem felismerését és a konkrét helyzetre való alkalmazását illetőleg hasonló elvek érvényesülnek, mint a →*dogmafejlődésnél*. Csak a tisztán egyházi jogot lehet megváltoztatni és a megváltozott korhoz hozzáigazítani. Az egyházjog megváltoztatásának kritériumait nem pusz-

tán annak megfigyelése szolgáltatja, hogy mit parancsol ma az Egyháznak az Egyház lényege, hanem az egyházjog keletkezési körülményeire irányuló kritikai és hermeneutikai reflexió is (pl. a házasságjog és az igazgatási jog keletkezésére irányuló reflexió). Mivel az egyházjog normái lényegi hordozói az Egyház önmegvalósításának, ezért e normáknak ugyanolyan üdvösséges jelentőségük van, mint az Egyháznak általában (ebből: az Egyház lényegének eltérő megítéléséből származik az egyházjog eltérő felfogása az evangélikus és a keleti egyházakhoz tartozó kereszténveknél), egyes esetekben azonban nem mindig könnyű megállapítani e normák kötelező voltát. Az Egyház jó néhány, tisztán egyházi norma alkalmazásánál engedékeny (felmentvények megadása; az epikia, vagyis a törvényhozó szándékának engedékeny értelmezése erénynek számít; tisztán egyházi törvényekkel kapcsolatban érvényes az az általánosan elismert alapelv, hogy azok nem kötelezőek akkor, ha alkalmazásuk súlyos hátránnyal jár). – Egyházjognak nevezik azt a teológiai diszciplínát is, amelyik egyike a legrégebbieknek, mivel e tudomány a zsinati kánonoknak már az 5. században meglévő gyűjteményein alapszik (jelentős a Gratianus-féle dekrétumgyűjtemény 1142 körül).

EGYHÁZ KATOLICITÁSA: Jézus Krisztus egy igaz egyházának egyik lényegi tulajdonsága és ismertetőjegye. Azt jelenti, *a)* hogy az →*Egyház*, Isten általános üdvözítő akarata következtében (→*Isten üdvözítő akarata*), a Jézus Krisztusban bekövetkezett és elvileg minden embernek szóló megváltás és a Szentlélek működése miatt, térbeli és időbeli korlátozás nélkül a történelem végéig minden ember előtt nyitva áll és nyitva kell, hogy álljon (és objektíve mindenkire nézve kötelező), úgyhogy az Egyháznak mindenkor helyeselnie kell a magánélet és a közélet különféle formáinak Isten akaratával meg-

egyező, történelmen belüli pluralizmusát, és az Egyház igehirdetése sohasem korlátozódhat egy bizonyos kultúrkörre, egy bizonyos fajra, más fajok és kultúrkörök kizárásával; *b)* hogy Jézus Egyháza birtokában van a Krisztusban történt isteni →*kinyilatkoztatás* teljességének. Ezt a katolicitást vagy egyetemességet az Ószövetségnek és a későzsidóságnak azok az iratai készítik elő, amelyek határozottan beszélnek arról, hogy Isten minden népet üdvözíteni akar; e katolicitás Szent Pálnak a pogányok apostolává való meghívásában valósul meg (ennek elvi megfogalmazása: Ef 2,11 – 3,11). A katolicitás a keresztény hitvallás egyik tétele, és ma éppúgy, mint az egyházatyák korában (a „katolikus" jelző mint az Egyház jellemzője először Antiochiai Szent Ignácnál szerepel, Smyrn. 8,2) inkább a belső, minőségi aspektust jelenti, míg az apologetika virágkorában inkább az Egyház külső, tényleges egyetemességét jelölték vele.

EGYHÁZ PÁSZTORI HIVATALA. Izrael és az Újszövetség gyakran használja a pásztor és a nyáj képét arra, hogy Istennek népéhez való viszonyát megjelölje, s e kép azt fejezi ki, hogy Isten személyes viszonyban van népével, gondoskodik róla és megmenti. Jézus Krisztus is pásztora marad Egyházának (1Pt 5,4), de az Újszövetség ugyanezt a képet – amely ma már nagyon nehezen használható, mivel a „nyáj" szó, a bibliai nyelvhasználattal ellentétben, manapság a felülről irányított tompa tömeg képzetét váltja ki bennünk – alkalmazza az ősegyház hivatalviselőire és közösségeikre is (Jn 21,15 és köv.; 1Pt 5,1 és köv.; ApCsel 20,28). Így a teológiában is pásztori hivatalnak nevezzük azt a teljhatalmat, melynek célja az Egyház üdvösséges rendjének biztosítása (vö. II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 21 22 27 28 és máshol: a pápa, a püspökök és a papok pásztori hivatala), és amelynek gyakorlására bizonyos személyek

pásztori hatalmat kaptak (a legfőbb pásztori hatalom birtokosa a pápa, a főpásztori hatalom birtokosai a püspökök). A pásztori hatalom összefonódik a szentségi hatalommal: vö. →*egyházi hatalom.*

EGYHÁZ SZENTSÉGE: a katolikus teológia szerint az Egyház egyik lényegi ismertetőjegye, amelyről felismerhető mint az az Egyház, amelyet Jézus a Lélekben akart (DS 3013 és köv.). Az Egyház szentségének megvallása régebbi, mint a hitvallások (DS 1-2 11 41 150 és máshol), már ez határozza meg az apostolok viselkedését a közösségben lévő bűnösökkel szemben (→*bűnbánat szentsége*).

Objektív értelemben az Egyház szentsége azt jelenti, hogy az Egyház az üdvösség és a kegyelem eszköze a világban, hogy az Egyház maga jele Isten eszkatologikus módon győzelmes kegyelmének (II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 1 9 48 59, Gaudium et spes 42 45 és máshol; →*Krisztus teste*, →*alapszentség*, →*Egyház*, →*Extra Ecclesiam nulla salus*). Szubjektív értelemben az Egyház szentsége azt jelenti, hogy az Egyházból sohasem fog hiányozni a „tanúk koszorúja" (Zsid 12,1), az Egyház tagjainak szubjektív szentsége (→*szentek tisztelete*). Ezt a tant együtt kell szemlélni azzal a (→*konstanzi* zsinat óta definiált) hitigazsággal, hogy a bűnösök az Egyházhoz tartoznak (amint az Egyház mindig is határozottan tanította a →*montanizmussal*, →*novacianizmussal*, →*donatizmussal*, az albigensekkel, Wiclif-fel, Hus-szal, a →*janzenizmussal* szemben), és így az Egyház a bűnösök egyháza (Mt 13,47-50; 18,17 és máshol). Ez nemcsak azt jelenti, hogy az Egyház*ban* vannak bűnösök, hanem azt is, hogy maga az Egyház bűnös, amennyiben a saját tagjai bűnösök, mégpedig úgy is, mint az Egyház képviselői, és lesznek is bűnösök (úgyhogy az Egyház állandó megújulásra és megtisztulásra szorul:

II. vatikáni zsinat, Unitatis redintegratio 4 6 és máshol). Az Egyház szentsége tehát ebben a tekintetben csak azt jelenti, hogy az Egyház, amelyet a saját bűne beszennyez, minden más társadalmi képződménytől, az Ószövetség „egyházától" is eltérően, soha sem torzulhat el a bűn következtében annyira, hogy a Szentlélek egészen elhagyhatná, vagy hogy többé ne tudná magát történelmileg megfogható alakban az Egyházban kifejezni (vö. ezzel Mt 16,18-at: az alvilág kapui nem fognak rajta erőt venni). Az Egyházat, képviselőinek tényleges viselkedésétől függetlenül és azt megelőzően, Isten megóvja attól, hogy a kegyelemből kiessen, és ígéretét nem vonja vissza. Sohasem az Egyház bűne nyilatkoztatja ki az Egyház lényegi alapját.

EGYHÁZTAGSÁG. Az egyháztagság, illetve az Egyházhoz való tartozás kérdése azonos az Egyház lényegének, vagyis önmegvalósításának kérdésével. A II. vatikáni zsinat dialektikus ekkléziológiai álláspontját, melynek értelmében egyrészt *a)* mindenki, aki a lelkiismerete szerint cselekszik, elnyeri az üdvösséget Jézus Krisztusban, akár katolikus, akár valamely másik keresztény felekezethez tartozik, akár más vallású vagy (vétek nélkül) ateista, de amelynek értelmében másrészt *b)* Jézus Krisztus egyháza, amelyet a római-katolikus Egyház testesít meg, minden ember üdvösségéhez szükséges, miként az egész hagyomány tanítja és minden embernek az a rendeltetése, hogy az Egyházhoz tartozzék (Lumen gentium 16 és 14): ezt az ekkléziológiai álláspontot az Egyházról mint a világ üdvösségének alapszentségéről szóló tanítás közvetíti (Lumen gentium 1 9 48 és máshol). A kegyelem, amelyet Isten az Egyházzal kínál fel, az Egyház nélkül is elérheti az embert, de mégis az Egyház a történelmileg hiteles megjelenése ennek a kegyelemnek, egyszersmind az Egyház az a jel, amely e kegye-

lemre utal. 1. A tanítóhivatal megnyilatkozásai. Az Egyházhoz hozzátartoznak bűnösök és „eleve ismertek" (Róm 8,29) is (DHI: DS 1201 és köv. 1205 és köv. 1221 1578 2472-2478 2615 3803). Ez a hittétel nem azt jelenti, hogy az Egyház szempontjából közömbös a megigazulás kegyelmének elvesztése; az Egyház sohasem tekinthető tisztán külső vallási szervezetnek, hanem a Szentlelket lényegi alkotóelemei közé kell sorolnunk. Az Egyházban az érvényes keresztség által és csak így lesz valaki „személlyé" (CIC 87. kánon; vö. DS 1314 és köv. 1620 és köv. 1627 1671 és köv. 3802; II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 11). Ezzel a tanítóhivatal hitigazságként kimondja legalábbis azt, hogy a keresztséggel minden esetben létrejön az Egyházhoz való viszonynak valamilyen pozitív, megszüntethetetlen (még nem személyes) formája: a megkereszteltnek elvileg az Egyházhoz kell tartoznia (DS 1621 1671 és köv.). A *teljes*, aktív egyháztagsághoz szükséges: a keresztség, a hit megvallása, az Egyházzal és az Egyház vezetésével való egység (DS 718 1351 2803 3802 és köv.). 2. Az egyháztagság kérdésének teológiai vonatkozásai. Mint ahogy van érvénytelen, pusztán érvényes és gyümölcsöző szentség, mint ahogy különböző lehet a kegyelem és a kegyelem szentségi jele közti időbeli viszony, mint ahogy az ember mindebben lehet ártatlan is meg bűnös is, ugyanígy hasonló különbségek lehetnek az embernek az Egyházhoz, az „alapszentséghez" való viszonyában is. Ennek megfelelően a következőket mondhatjuk: *a)* A *teljes* egyháztagság, amely ténylegesen meg is valósítja, amit jelöl: a megigazulás kegyelmének állapotában élő hívőnek és engedelmes katolikusnak az egyháztagsága (II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 14). A kegyelem történelmi megtestesülése itt a lehető legnagyobb, és az egyháztagság itt összekapcsolódik azzal, amit jelölni akar: hittel és kegyelemmel. – *b)* Ha valaki hitben és szeretetben való

keresztség nélkül, az Egyház utáni öntudatlan vágyakozás (→*votum*, →*vágykeresztség*) következtében lesz megigazulttá, akkor voltaképpeni egyháztagságról (még) nem beszélhetünk, de minden bizonnyal olyan állapotról, amely a maga történelmi és társadalmi beteljesülését, objektív és egzisztenciális értelemben, az Egyházban keresi, amely tehát az embert az Egyháznak már „eljegyzi", úgyhogy az Egyház üdvösséges jelentősége az ilyen ember számára is megmarad. Ahol a keresztség és a hit hiánya bűnös mulasztás következménye, ott megmarad az egyháztagság objektív értelemben, mint objektív megváltottság, mint természetfeletti →*egzisztenciál* és kötelezettség (II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 13). – *c)* E két szélsőséges eset közé könnyen elhelyezhetők az Egyházhoz való, objektíve fogyatékos viszony különböző elgondolható lehetőségei. E lehetőségek azért állnak fenn, mert a megigazulás és az üdvösség történelmi-társadalmi megjelenése egymástól különböző történelmi folyamatok, s habár e folyamatok egységet alkotnak, azért lehetnek közöttük fáziseltolódások. A II. vatikáni zsinat Szent Ágostonnal megkülönbözteti, hogy valaki „szívében" tartozik-e az Egyházhoz, vagy „teste szerint". A katolikus keresztény tudja, hogy „test szerint" Jézus Krisztus Egyházához tartozik. De nem tudja bizonyosan, hogy „szívében" is hozzátartozik-e, vagyis hogy a hivő szeretet által benne *él*-e: ezt csak *remélheti*, és kell is remélnie. Ez a remény tud arról, hogy egy ember lehet „keresztény" (vagyis itt: lehet olyan ember, aki Istennek és Krisztusnak kegyelmében él, →*anonim kereszténység*) akkor is, ha Krisztus nevét nem ismeri, vagy azt gondolja, el kell utasítania őt.

EGYHÁZTANÍTÓ: a katolikus Egyházban és teológiában az a teológus, aki az ősi →*hagyományt* tanúsítja és akinél a következő négy kritérium megvalósul: igazhitű

tanítás, személyes szentség, kiemelkedő tudományos teljesítmény és az Egyház részéről explicit formában történő elismerés. A teológiai érvelésben az egyháztanítók tanúságtételei nem sorolhatók az →*egyházatyák* tanúságtételei közé, mert az egyháztanítók nem feltétlenül a patrisztika korából származnak, és nem kevesen közülük a középkorban vagy az újkorban éltek: az ő tanúságtételeik a →*teológusok* tanúságtételei közé tartoznak. A latin Egyházban a 8. század óta négy egyháztanítót emelnek ki: Szent Ambrust, Szent Jeromost, Szent Ágostont, Nagy Szent Gergelyt. Számuk időközben 30 fölé emelkedett (első ízben VI. Pál iktatott közéjük nőket: Avilai Nagy Szent Terézt és Sienai Szent Katalint). A keleti egyházak a 9. század óta csak a „három hierarchát és ökumenikus tanítót": Nagy Szent Vazult, Nazianszi Szent Gergelyt és Aranyszájú Szent Jánost tisztelik egyháztanítónak.

EGYHÁZTÖRTÉNET: az a diszciplína, amely az →*Egyháznak mint* teológiai és üdvtörténeti realitásnak a történetét tudományosan kutatja és bemutatja. Az egyháztörténet csak akkor teológiai tudomány, ha így értelmezi önmagát, ha tehát a tárgyát úgy fogja fel, ahogyan azt – vagyis az Egyház történetét – maga az isteni kinyilatkoztatás feltárta előttünk, és ha az Egyház múltbeli önfelfogását tárja elénk: az egyháztörténet csak ebben az esetben különbözik az általános vallástörténetnek a kereszténységgel foglalkozó részétől (és ez vonatkozik arra az esetre is, ha ezt a részt történetesen katolikus írná). Az a keresztény tan és meggyőződés, hogy az Egyház isteni eredetű, az egyháztörténet művelésénél nem lehet a keresztény vallástörténet tisztán a posteriori kutatásának csupán negatív normája. Az a posteriori kutatásban az egyháztörténetnek természetesen az Egyház önkritikáját kellene szolgálnia azzal, hogy szembe-

száll az Egyháznak az elmélet és a gyakorlat terén elkövetett hibáival, és megpróbálja rekonstruálni azt, amit az Egyház elkendőzött.

EGYIDEJŰSÉG: olyan meghatározás, amely az →*örökkévalóságot* illeti meg, a →*történelmiséget* pedig csak annyiban, amennyiben a történelmiség mintegy az örökkévalóság →*potentia oboedientialis*-a. Ez a potencia, teológiai szemszögből nézve, nemcsak a történelem tényleges befejezésekor (→*vég*) válik valósággá, hanem Krisztus „órájának" és csakis Krisztus „órájának" (Jn 2,4 és máshol) kitüntetett pillanatában, amelyben egyedül ő képes arra, hogy tökéletesen szabad cselekedettel egyesítse a →*kezdetet* és a →*véget*. Ehhez hasonlóan beszélhetünk a keresztény embernek Jézus Krisztussal való egyidejűségéről (Kierkegaard), amelyben, az üdvtörténet beteljesülése folytán, az egyes ember jelenvalóvá lesz Jézus Krisztus számára, az pedig az ő számára; ez azonban nem a történelmi különbség megszüntetését jelenti, hanem a tisztán történelmi mozzanat relativizálását, ami az igazi vallási aktus végrehajtásához szükséges.

EKKLÉZIOLÓGIA: az →*Egyházról* szóló teológiai tanítás. Az ekkléziológiának elhelyezése a teológia egészében még bizonytalan annyiban, hogy egyelőre nem beszélhetünk az ekkléziológiáról mint önálló traktátusról. Az ekkléziológiát legtöbbször az apologetikában (→*fundamentális teológiában*) tárgyalják, mégpedig kétféleképpen: egyszer történeti, teológia előtti formában, aminek célja annak történeti bizonyítása, hogy az Egyházat →*Jézus Krisztus* alapította és hogy az Egyháznak tanítótekintélye van (itt bizonyítják az Egyház ismertetőjegyeit is, valamint a hierarchiát, a tanítóhivatalt, a pápaságot, a tévedhetetlenséget), azután dogmatikus

formában, mivel a →*Szentírásra* (→*sugalmazás*) és ennek a →*hagyományhoz* való viszonyára vonatkozó összes, teológiailag lényeges kijelentés a Szentírás történeti forrásértékén túl már feltételezi az Egyházról szóló dogmatikus tanítást. Meg kell jegyezni, hogy az Egyház ismertetőjegyeit (egység és egyetlenség, szentség, katolicitás és apostoliság) belevették a hitvallásba és így ezeket hinnünk kell stb. Az Egyház voltaképpeni lényegére vonatkozó kijelentéseket csak az emberré lett Igéről szóló tanítás, a →*krisztológia* alapján érthetjük meg, ennek tehát meg kell előznie az ekkléziológiát; az →*eucharisztiának* mint az Egyház központi misztériumának a tana lényegénél fogva éppúgy beletartozik az ekkléziológiába, mint a →*szentségek* tana általában, amelynek úgy kell bemutatnia a szentségeket, mint az Egyház létét megvalósító alapvető aktusokat.

ELÉGTÉTEL: a katolikus teológiában azt a kegyelemből fakadó erkölcsi törekvést jelenti, hogy a Jézus Krisztusban való hit által és az ő kegyelmében adjunk elégtételt Istennek (akit a bűnnel jóságában és szentségében megsértettünk) egy olyan tettel, amely kifejezésre juttatja Isten szentségének elismerését és tanúskodik róla. Ennek az értelmezési modellnek a teológiai korlátjait illetően lásd: →*halál*, →*elégtételelméletek*. Hogy ez az elégtétel a kegyelemből fakad, az azt jelenti, hogy ennek az elégtételnek a kezdeményezése Istentől indul ki, aki az elégtétel akarását és véghezvitelét előidézi. Katolikus tanítás szerint elégtételt adhatunk saját személyünkért vagy másokért (helyettesíthetünk másokat és közbenjárhatunk értük); az elégtétel lehet teljes értékű (satisfactio condigna) vagy csak inadekvát (congrua). A nyugati teológia szerint Jézus Krisztus túlcsorduló elégtételt (satisfactio superabundans) adott minden bűnösért azzal, hogy mindnyájunkért meghalt (DS 1528 és köv.

3891): →*megváltás*. Az ember, Jézus Krisztus kegyelmében, nem tud teljes értékű elégtételt adni az emberi bűnökért (DS 1689 és köv.), de önkéntes vezekléssel (→*bűnbánat*) vagy az Egyház által kirótt elégtétel megadásával eltörölheti az ideigtartó →*büntetéseket* (→*szentek érdemei*) (DS 1693 1713). A bűnbánat szentségében szentségi úton kirótt elégtétel része a szentségnek; ennek elsődleges sajátságairól lásd: →*bűnbánat szentsége*, →*bűnbánat*. Fontos, hogy ezzel a szentségi elégtétellel tudatosan elégtételt adjanak a bűn által megsértett embernek is, hogy az elégtétel jóvátétele legyen pl. a dologi kárnak, a becsületsértésnek vagy a megbántott szeretetnek. Ha a szentségi elégtétel elmarad, habár előzőleg az elégtétel megadására irányuló komoly akarat megvolt, akkor a bűnbánat szentsége érvényes ugyan, de az embernek minden esetben meg kell adnia az elégtételt oly módon, hogy el kell tűrnie a bűn fájadalmas következményeit: →*tisztítótűz*.

ELÉGTÉTELELMÉLETEK. A →*megváltás* teológiája ugyanolyan sokdimenziójú kell, hogy legyen, mint amilyen sok dimenziója van szükségképpen a megváltásnak mint az Istenember legmagasabb rendű tettének. Ezért a megváltás teológiája már magát az emberrélevést úgy kell, hogy tekintse (a →*szótériológiának* valamilyen „fizikai" szempontjából), hogy az emberré-levés Isten legmagasabb rendű, történelmi és visszavonhatatlan önközlése a világ számára, amelyben már benne foglaltatik Istennek a világra vonatkozó általános üdvözítő akarata (→*Isten üdvözítő akarata*), amelyben már megmásíthatatlanul tételezve van az egész teremtés krisztocentrikus volta és természetfeletti célja. Ez a teológia azután Jézus Krisztus tettét – amely életének és kereszthalálának, személyes történetének legszigorúbb egysége, amelyet mint a felvett emberi valóság realizálását a Logosz kezdet-

től fogva akart, elfogadott és megvalósított saját történeteként – tekintheti bibliai értelemben „engedelmességnek" (Fil 2,6-11 stb.) és „áldozatnak" (1Kor 5,7; Ef 5,2; Zsid sok helyen; DS 261 539), amelyek lényegüknél fogva Jézust a felmagasztalt Úrrá teszik, akinek a valósága (mint a feltámadás dicsősége) a világ megváltásának immár feltartóztathatatlan kezdetét is jelenti, mivel ez a valóság mint az Emberfiának és a testvérnek (Róm 8,29) a valósága része Isten egységes világának, s az is marad, és emiatt a világ többi része sem juthat egészen más sorsra. Jézus Krisztus tettét úgy tekinthetjük, mint a bennünket leigázó világi hatalmasságok (bűn, törvény, halál, idő stb.) zsarnokságának elszenvedését, miáltal a Fiú, minthogy önként viselte el, le is győzte a világ hatalmasságait (Gal 4,3-7; Róm 6,6 és köv.; 8,19-23.38-39 és máshol). Jézus Krisztus tettét azonban formális szempontból is elemezhetjük: az ő tette (az engedelmesség és a szeretet) szabad erkölcsi tett, amelynek azért van „végtelenül" nagy erkölcsi értéke, mert Isten egy cselekedet erkölcsi értékét nemcsak a cselekedet tartalma szerint, hanem aszerint is méri, hogy milyen méltósága van a cselekvő személynek: ámde az Istenember, az örök Logosz személyének esetében a cselekvőnek végtelen, isteni méltósága van. Ha most ezt a cselekedetet úgy tekintjük, hogy az kárpótlás és kompenzálás azért a sérelemért, amely →*Isten dicsőségét* érte a világban jelenlévő bűn következtében, ha feltételezzük, hogy Isten szabadon elfogadta Jézus tettének ezt a „végtelen" értékét *mint* a bűn sérelmére adott →*elégtételt* (és ez a feltételezés bizonnyal adva van a megváltásnak a Szentírás által tanúsított tényével), akkor mondhatjuk: Jézus Krisztus azzal váltja meg a világot, hogy az emberek helyett végtelen elégtételt ad a világ bűnéért. Ez a magja a katolikus teológiában Canterbury Anzelm (meghalt 1109-ben) óta általánosan elfogadott „elégtételel-

méletnek", amelyet az egyházi tanítóhivatal átvett, de voltaképpen nem definiált (DS 1025 1027 1528 és köv. 3891. Az egyházi dokumentumok többnyire csak a megváltás tényét mondják ki, további magyarázat nélkül). Ennek az elégtételelméletnek (éppúgy, mint az →*áldozat* elméletének) az „iskolás" teológiában különféle változatai vannak aszerint, hogy hogyan árnyalják pontosabban a helyettesítés fogalmát (vagyis Jézus Krisztusnak a bűnös emberiséggel való azonosulását), a bűnnek mint Isten személyes megsértésének fogalmát (DS 3891), a személy méltóságának jelentőségét tettének értéke szempontjából, mindenekelőtt pedig aszerint, hogy alkalmazzák-e vagy (helyesen) elutasítják a bűnösök helyett Krisztusra mért „büntetés" képzetét, továbbá aszerint, hogy Jézus Krisztus elégtételénél a *szenvedés* tényleges voltát az elégtétel belső lényegéhez tartozónak vagy csak esetlegesnek tekintik-e, és így a keresztet úgy fogják-e fel, mint Isten szentségének és büntető igazságának vagy csak megbocsátó szeretetének kifejezését, ami viszont a →*halál* lényegének teológiájára utal. Nem szabad megfeledkezni arról, hogy az elégtétel, az engesztelő áldozat stb. képzetei korhoz kötött képzetek, vagyis csak bizonyos szellemtörténeti és kulturális viszonyok között segítik elő ténylegesen a megértést, de súlyos félreértéseket is előidézhetnek (pl. kialakíthatják az olyan Isten képzetét, aki nem maga az oka kiengesztelődésének, hanem akit először rá kell venni véleményének megváltoztatására).

ÉLET: filozófiailag az összvalóság egyes szintjein egyre magasabb fokon megvalósuló analóg létmódot jelent (természettudományos értelemben az élet a protoplazmához mint az →*anyag* szerveződésének legmagasabb ismert formájához van kötve). Az élet, a testi élőlényre vonatkozó tapasztalat alapján, először is egy plu-

rális valóság rendezett egysége, amely részeinek és mozzanatainak reális sokféleségében, önmozgása és önformálása révén, térben és időben *egységként* megtartja és fenntartja magát környezetével szemben úgy, hogy mozgásának és mozgása irányának eredete önmagában van, önmaga tehát nem a környezet függvénye, és az élőlény egésze mindig több, mint részeinek és azok kölcsönös egymásra-hatásainak az összege. Ha tehát az élőlény a maga térbeli és időbeli alakjának megőrzésében és kibontakoztatásában önmagát feladatként birtokolja és önmagának az alapja, akkor az élő (ha helyesen fogja fel önmagát és helyesen fogják fel) éppen így nyitottabb a környezete iránt, mint az élettelen (határfogalom!), és ez a nyitottság megnyilvánul a kívülről jövő benyomások „igénylésében", befogadásában és lényegének megfelelő feldolgozásában, abban, hogy saját, csak ezáltal lehetségessé váló lényegi önmegvalósítását mások szolgálatába állítja, abban, hogy a környezetet növekvő mértékben bevonja saját létének szférájába és abban, hogy egyre jobban behatol ebbe a környezetbe. T e o l ó g i a i l a g az életnek ezt a fenyegetett „csodáját" először is Istentől származó adománynak tekintjük, mert a kontingenciát és a teremtettséget világosabban átéljük az élőben, mint az élettelenben. Lényegesen magasabb fokon valósul meg az élet a személyes szellem lényegének realizálódásában. A tudatos és szabad önállóság – mint történelem, mint önmagáért való felelősség és végérvényes önmegvalósítás, mint Isten abszolút titkára irányuló transzcendencia, amelynek következtében a környezet világ és más személyekkel együtt átélt valóság lesz (és így lehet Isten országa is) – élet, a szó legkiválóbb értelmében. Végül, innen kiindulva, fogjuk fel magát Istent analóg, illetve metaforikus értelemben mint a tulajdonképpeni életet, mint minden élet mindig új és teremtő ősokát, éppen mint „élő Istent": Isten

nem valótlan, mint az élettelen bálványok, Isten teljesen szuverén módon, szabadon és függetlenül tud cselekedni, a világ tőle mint Teremtőtől mindenben különbözik, és ugyanakkor egészen közel van hozzá, és őbenne van (Ter 2,7; Zsolt 36,10; ApCsel 17,24-28), Isten a tökéletesen tudatos lét saját kimeríthetetlen, mert végtelen létének *(→Szentháromság)* kimerítő ismerete és szeretete által, léte csakis tőle magától származik, és minden mást úgy ismer és szeret, hogy magát önzetlenül átadja. Ezért Istennek Jézus Krisztusban való radikális önközlése a szó legkiválóbb értelmében élet, amelyet „most" természetesen még úgy kell élnünk, hogy Krisztus halálával meghalunk (Róm 6,3 és köv.; Gal 2,20; 2Kor 6,9; Kol 2,12), és így életünk „Krisztussal el van rejtve Istenben" (Kol 3,4). De mivel „már nem én élek, hanem Krisztus él énbennem" (Gal 2,20), ezért a keresztény részesedik a Feltámadott pneumatikus életében *(→pneuma)* (Róm 5-6; 2Kor 5; Jn 3,15 és köv.; 5,24; 6,40 és máshol), amely egyre elevenebben bontakozik ki, míg el nem éri az örök élet dicsőségét (Róm 5,17; 6,5.22; 2Kor 2,16; Jn 14,2 és köv.; 17,24.26). Mivel az „örök élet" a földi életben kezdődik, mivel az örök életet előlegezzük a földi életben, és itt az tapasztalható kell, hogy legyen, ezért, teológiai szemszögből nézve, *minden* embernek joga van autentikus életre.

ELFORDULÁS A VILÁGTÓL. Amennyiben a *→„világ"* bibliai értelemben azoknak az embereknek az összességét jelenti – az általuk teremtett viszonyokkal együtt –, akik bűnösen elzárkóznak Isten elől és önközlésének felajánlásában megnyilvánuló *→kegyelme* elől, amennyiben ezeknek az embereknek a léte *→kísértést* jelent, és másokat arra csábít, hogy bűnösen újból nemet mondjanak Istenre, annyiban a keresztény létezésnek része és minden kereszténynek kötelessége, hogy tuda-

tosan és cselekvően távol tartsa magát ettől a világtól (miközben akarnia kell a világ megmentését, mivel az teremtmény és az üdvösség címzettje). Szűkebb értelemben a világtól való elfordulás azt jelenti, hogy az ember szándékosan lemond önmagukban véve pozitív, evilági értékekről (→*evangéliumi tanácsok*), ami annak a készségnek a kifejezése és gyakorlása, hogy az ember Isten iránti szeretetében még akkor is tud hinni Isten (önmaga átadásában megnyilvánuló) szeretetében, ha a világ végessége, halálraszántsága és tragikuma látszólag megcáfolja ezt a hitet (a világ kiszökik az ember kezei közül), és ha a Jézus halálában való részvételt mint ily részvételt kell felismernie és elfogadnia: a világtól való elfordulás ebben az esetben felkészülés a világra váró halál vállalására, és annak az akaratnak a megvalósulása, amely a kegyelmet mindennél fontosabbnak tartja az Egyházban és az Egyházért. A világtól való elfordulás „világi" alakjának is van mondanivalója a keresztény számára: mivel az emberi →*remény* gyakorlatilag kritikus távolságtartás esetén *is* realizálódik, ezért a világtól való elfordulás „világi" értelemben gyakran az elutasítás alakját ölti (tiltakozás igazságtalan struktúrák ellen, csupán részleges azonosulás stb.).

ELHIVATOTTSÁG: az egyes embernek az a felismerése, hogy egy bizonyos hivatás (életforma) felel meg Isten (megengedő vagy parancsoló) akaratának, és hogy ez a hivatás az életfeladat megvalósítása, amellyel az ember az örök üdvösséget megszerezheti magának. Enynyiben elhivatottság lehet minden foglalkozás (az is, amit nem szeretünk): mivel Isten akaratával az is megegyező lehet, ami nehéz. Mindenekelőtt papi és szerzetesi hivatásról (de nem csak erről!) szoktak beszélni. Ilyen hivatást akkor lehet feltételezni, ha adva vannak az ezekhez az életformákhoz szükséges erkölcsi és szelle-

mi feltételek, ha ezeket az életformákat helyes (vagyis önzetlenül vallási) motívumok alapján választják, és ha az Egyház kész elfogadni azokat a szolgálatokat, amelyeket az Egyházban és az Egyháznak ezekben az élethivatásokban akarnak tenni. Az elhivatottság további problematikája abba a kérdésbe torkollik, hogyan lehet felismerni, mit kell tenni az egyes esetben. Ez a kérdés különbözik amaz általános normák megismerésének kérdésétől, amelyek körülhatárolják a helyes egyedi döntés lehetőségeinek területét, de egyértelműen nem tudják meghatározni. A helyes egyedi döntés kérdése az „individuális etikába" tartozik *(→egzisztenciális etika)*.

ELMÉLET ÉS GYAKORLAT. Mivel az elmélet és gyakorlat problematikájában benne foglaltatik a gondolkodás és a cselekvés, a kijelentés és a tény, a tudat és a tárgy viszonyának kérdése is, ezért ez a probléma az egész ismeretkritikának és tudománykritikának az alaptémája. A keresztény teológiában ez a probléma kettős alakban jelentkezik s idéz elő olyan feszültséget, amelyet nem lehet pusztán a diszciplínák közti munkamegosztás segítségével megszüntetni: egyrészt létre kell hozni az eredeti üzenet és a hit jelenlegi realizálása közötti közvetítést, amit az időbeli távolság tesz szükségessé, másrészt fel kell oldani az ellentmondást a teológiai reflexió és a gyakorlati igehirdetés között. Sem az elmélet és gyakorlat viszonyának a tisztán kontemplatív megismerés és az erkölcsi cselekvés viszonyaként való antik értelmezése, sem e viszony újkori, technológiai értelmezése – amely szerint elmélet és gyakorlat viszonya nem más, mint módszeres vizsgálódással nyert tételek rendszerének alkalmazása tárgyiasított folyamatokra és cselekvésekre (a célracionalitás és funkcionalitás elvei szerint) – nem alkalmas arra, hogy kifejezze egyrészt a hit alapján álló élet és gondolkodás, másrészt az elméleti és gyakorlati ész

közti komplex kölcsönhatásokat, és utat mutasson az elmélet és gyakorlat üdvösséges egysége felé. A szemlélődő befeléfordulásnak és a külső cselekvésnek, valamint az üdvtörténelemnek és a világtörténelemnek hagyományos megkülönböztetései annál kevésbé alkalmasak az elmélet és gyakorlat viszonyának tisztázására, minél inkább felismerjük, hogy az újkori szociális rendszerek újratermelődésének komplex viszonyai között nincs elméleti közvetlenség gyakorlati közvetítés nélkül, és a gyakorlati tapasztalatok már eleve valamilyen elmélet befolyása alatt állnak. Az Egyházban a hit megvalósításának központi formái is magukon viselik az elméleti viták történetének nyomait – mint ahogy a legegyszerűbb hittétel is igényli gyakorlati megvalósulását, hogy szemléletes legyen és igazsága bebizonyosodjék –, sőt, ezenfelül mind az előbbiek, mind az utóbbiak tükrözik a történelmi fejlődést és a mindenkori társadalmi viszonyokat. Tehát a maga intézményes formáit és cselekvési normáit a kereszténység is úgy fejlesztette ki és finomította ki, hogy közben felhasznált profán modelleket, és figyelembe vette a történelmi adottságokat. Itt nem elég sem a hit szövegeinek tisztán szellemtudományi, hermeneutikai magyarázata, sem a meglévő hit deskriptív, empirikus elemzése, mivel egyik esetben sem reflektálnak megfelelően az elmélet és gyakorlat történelmi és társadalmi közvetítésére. A kritikai teológia elméletének megfelelő reformjához tehát hozzátartozik a hit gyakorlati célzatú társadalomkritikai hermeneutikája.

K.F.

ELMÉLKEDÉS: egyházi értelemben a hitigazságoknak és a hitből fakadó követelményeknek gyakorlati szándékú mérlegelése, mely szabadon formált →*imával* kapcsolódik össze. Az elmélkedés abban különbözik a →*szemlélődéstől*, hogy diszkurzív és racionális szellemi

tevékenység, melyet az akarat irányít. Módszere révén különbözik a puszta gondolkodástól. E módszer lényeges mozzanatai a következők: az elmélkedés anyagának körülhatárolása és felosztása az elmélkedés előtt, előkészületi ima, az elmélkedés témájának plasztikus megjelenítése („az érzékek alkalmazása"), törekvés egészen személyes részvételre, szabad, bensőséges ima, melyben az ember egész lényével Isten felé fordul. Valóban bensőséges és személyes ima, legalábbis a vallási fejlődés hosszabb szakaszait tekintve, nem lehetséges elmélkedés nélkül, ezért a CIC papok, szerzetesek és papnövendékek számára előírja az elmélkedést (125. kánon 2.§; 595. kánon 1., 2. §; 1367. kánon 1. §), habár még nincs kielégítően megoldva az a feladat, hogy az elmélkedés ne legyen szárazon racionalista és sablonos, hanem hozzáidomuljon az egyes pszichológiai embertípusokhoz. Az egyházi értelemben vett elmélkedést az utóbbi időben jogosulatlanul háttérbe szorította a „profán" meditáció, mely arra szolgál, hogy az ember kiegyensúlyozottságra, világos önismeretre tegyen szert, és megállja helyét a világban. A keresztény embernek ismernie és alkalmaznia kell a mai pszichoterápiai módszereket, de be kell építenie azokat keresztény létezésének egészébe, mert a keresztény létezés több, mint az ilyen profán terápiák „mitológikus" formája.

ELVETÉS. Ha (és ahol) Isten akarata egy ember elkárhozására irányul és azt előidézi (vö. Mt 25,41; Róm 9,15 és köv.), mégpedig azért (és csakis azért: DS 623 és köv. 1567 2005), mert Isten előre látja, hogy a teremtményi szabadság végérvényesen elutasítja Őt, akkor ezt az akaratot elvetésnek (reprobatio) nevezzük (pozitív, de [a teremtményi elutasítást követő] „utólagos" és feltétlen elvetés). Az a tan, hogy a pozitív és feltétlen

elvetés az ember bűnét logikailag megelőzi és így előidézi azt, eretnek predesztinácianizmus volna. – →*Predesztináció*, →*Isten üdvözítő akarata.*

EMANÁCIÓ (a latin „emanare" szóból, melynek jelentése: kiáramlani): a filozófiai és teológiai emanatizmusban minden dolognak az isteni szubsztanciából való kiáramlását és ennek alapján magukat a kiáramlott dolgokat jelenti. Az emanatizmus szerint az emanáció szükségszerű; az emanációk (a fénysugarakhoz hasonlóan) annál kevésbé tökéletesek, minél messzebb vannak az isteni ősforrástól. Az I. vatikáni zsinat elítélte az emanatizmust mint a →*panteizmus* egyik válfaját (DS 3024), mivel az emanatizmus ellentmond Isten abszolút egyszerűségének és változatlanságának, amit az I. vatikáni zsinat tanított, valamint a →*teremtés* tanának.

EMANCIPÁCIÓ (latin, jelentése: felszabadítás). Az emancipáció fogalma eredetileg az igazságszolgáltatás területéről származik, és ott egyrészt a rabszolga felszabadítását, másrészt a gyermeknek az atyai gondnokság alól történő felszabadítását és ezzel nagykorúsítását jelölte. Ennek alapján azután az emancipáció az általános értelemben vett felszabadítás jelentését kapta: így az emancipáció jelenti egyeseknek, csoportoknak, osztályoknak, népeknek (nőknek, munkásoknak, zsidóknak, négereknek) a felszabadítását a legkülönbözőbb (politikai–jogi, gazdasági, műveltségi, természeti) korlátok alól, amelyek akadályozzák az ember nagykorúvá válását. Ezért az emancipáció fogalma jelentheti az uralmi és kizsákmányolási rendszerek alóli társadalmi és politikai felszabadulást, a gondolkodásnak a külső kényszer, a cenzúra és a tabuk alóli felszabadulását, az ínség, a háború és a létezés rettegése alóli felszabadulást. Noha az emancipáció a →*felvilágosodás* alapvető értéke és fő célja, az

emancipációt mégis meg kell különböztetnünk a felvilágosodástól mint korszakalkotó emancipációs mozgalomtól: nemcsak azért, mert az emancipáció a felvilágosodás idején új minőségre, a kritikai ész által történő önfelszabadítás minőségére tett szert, hanem azért is, mert az emancipáció a marxizmus forradalmi szabadságfelfogásának alakjában a felvilágosodáshoz viszonyítva is új jelentést kapott azzal, hogy a marxizmus összekötötte az emancipációt a gazdasági elemzésekkel és az osztályharccal. Marx az emancipációnak, amelyet a liberális polgári alapjogok meghaladásaként és a vallásnak mint „a nép ópiumának" megszüntetéseként értelmezett, totális jelleget adott: az emancipáció nála az összes viszonyoknak az emberre mint társadalmi lényre való visszavezetése lett. Végül jelenleg az emancipáció egy olyan társadalmi rendnek – és a neki megfelelő nevelési gyakorlatnak – az ideálja lesz, amelyben nemcsak a legdurvább függőségi viszonyoknak és az egyenlőtlenség embertelen formáinak kell megszűnniük, hanem az élet összes területének demokratizálása *(→demokratizálódás)* meg kell, hogy akadályozza a társadalmi kiváltságok és hátrányos megkülönböztetések minden új fajtájának kialakulását.

K.F.

EMBER. Sok tudomány beszél az emberről, és e tudományok képesek is arra, hogy az emberről meghatározott, (némiképpen) egzakt és ily módon körülhatárolt kijelentéseket tegyenek. A hit és a teológia voltaképpen csak egyvalamit mond róla, de ez átfogó, határtalan, mérhetetlen és ezért titok: azt, hogy az ember partnere Istennek, a felfoghatatlan titoknak, aki iránt nyitott, akire rászorul és akihez egészen közel áll, és ezért magát az embert más tudományok nem tudják végérvényesen leírni és körülhatárolni. Ezért a teológiai *→antropológia*

kritikai módon szétfeszít minden más antropológiát, és beépíti azokat a teológiába (az Istenről szóló tanba) és a krisztológiába (az Istenemberről szóló tanba). Mivel az ember mindenestül Istentől függ, és tőle ered, ezért az ember teremtés által létező teremtmény mindenben, amivé csak lett (és itt mindegy, miféle evilági függőségi viszonyokat és összefonódásokat lehet még erről a valóságról állítani [vö. →*ember teremtése*]: mindezeket a viszonyokat átfogja és hordozza a teremtettség mint maradandó és mindig új [nem „korábban" lett] függőségi viszony és Istenre való ráutaltság). Mivel az emberben ez a teremtményiség tudatossá válik (tehát az ember a környezetet és az emberek világát az abszolút titok mindig jelenlevő megsejtésében ismeri meg, mert a →*kontingenciának*, a →*transzcendenciának*, a →*szorongásnak*, a →*jó* feltétlenségének, a →*szeretetnek*, az örömnek és más egyebeknek a tapasztalataként ez a megsejtés hordozza és csak ez teszi lehetővé a környezetet alkotó dolgokkal és az emberek világát alkotó személyekkel való találkozást), ezért az ember →*szellem* (→*lélek*). Mivel az ember csak a környezetnek és az emberi világnak történeti tapasztalása és a bennük végbemenő történések megfigyelése által, a gondolati úton hiánytalanul sohasem kimeríthető tények megmásíthatatlan tényszerűsége által szellem, ezért van tapasztalata testiségéről, éspedig mint konkrét szellemi személyének maradandó, belső mozzanatáról (→*test*). Mivel az ember dialogikusan megszólítható és felszólítható, hogy felelősen válaszoljon erre az Istentől kiinduló felhívásra, ezért az ember saját magát szabad szellemi személynek, személy voltát pedig (mivel ez még akkor is megmarad, ha Istenre nemet mond) a lényegéhez tartozónak, tehát saját „*természetének*" tapasztalja, s mindkettőt teológiai kijelentésnek tekinti (mivel azok az Istennel való partneri viszony lehetőségének feltételét alkotják). Mivel a kegyelem külső tapasztalata

(a szóbeli kinyilatkoztatás történelmi és társadalmi tapasztalata) és belső tapasztalata az abszolút titkot az emberhez közel levőnek mutatja Isten abszolút önközlése folytán, amelynek következtében az ember anélkül, hogy kiérdemelte volna, Isten megbocsátó, biztonságot adó közelségébe kerül: ezért az ember önmagát, a számára maradandóan felkínált →*kegyelem* jóvoltából, „természetfeletti módon felemelt" lénynek tapasztalja, más szóval: felismeri, hogy az ember elhivatottsága az Istenhez való közelségre – amelyet a kegyelme folytán feltárulkozó Isten megenged és meg is parancsol – az emberi lényeg természetfeletti →*egzisztenciálja*.

EMBER EREDETE. A Szentírás az embert mindig egységes, testtel bíró szellemi lénynek tekinti, amely testiségében szellemi és erkölcsi partnere Istennek. Az ember ebben az egyedülálló valóságában Isten sajátos, közvetlenül az emberre irányuló kezdeményezéséből származik: ez a kezdeményezés Isten képmását és hasonlatosságát eredményezi, ami korábban nem létezett. Ezért az ember mint személyes szellem (→*lélek*, →*személy*), az Egyház tanítása szerint, nem lehet a saját természeti törvényszerűsége szerint működő emberalatti valóság puszta produktuma (DHI: DS 3022). De az →*ember teremtéséről* szóló bibliai beszámoló nem az ember keletkezésének konkrét mikéntjéről szóló tudósítás, hanem magának az egyszerű ténynek a népies kifejezése és plasztikus szemléltetése. Ezért a tanítóhivatal nem veti el azt a természettudományos tételt, hogy az ember történetileg összefügg az állatvilággal, hanem engedélyezi e kérdés szabad megvitatását (DS 3896). – Bővebben erről lásd a következő címszavakat: →*Ádám*, →*ember teremtése*, →*monogenizmus*, →*fejlődés*.

EMBERFIA: ez a neve egy titokzatos, először Dán 7,13-ban felbukkanó földöntúli alaknak, akivel a késő-zsidó → *apokaliptika* behatóan foglalkozott. Egyelőre még nem tisztázott ennek az alaknak az eredete és pontos jelentése. Az exegetikai kutatásban vitatott kérdés, hogy Jézus alkalmazta-e saját magára az „Emberfia" megjelölést. Nincs megcáfolva, hogy Jézus saját magát jelölte bírái előtt az „Emberfia" szóval (Mk 14,60 és köv.) és az Emberfia „eljövetelével" fenyegetően a saját hatalmát vallotta meg, minthogy abban a szituációban nem tagadhatta volna a hatalmát anélkül, hogy kételyeket ne ébresztett volna a saját – üdvtörténeti szempontból – döntő jelentőségét illetőleg, és nyitva ne hagyta volna azt a lehetőséget, hogy őutána egy másik megváltó fog majd jönni. Az őskeresztény Krisztus-teológiában már semmiféle szerepe nem volt ennek a megjelölésnek.

EMBERISÉG EGYSÉGE. Az emberiség egysége részben *a)* tény, amelyet az elkerülhetetlenül egymásra vonatkoztatott és egymástól függő emberek összessége alkot; részben *b)* feladat, amelyet egyrészt a történelmen belül kell megoldani és ennyiben az emberiség egysége a történelem evilági célja és az Egyház egységének és katolicitásának feltétele, másrészt eszkatologikus valóság és ennyiben Isten műve. – Az emberiség egységének összetevői: *a)* az emberiség földi, biológiai, profán-történelmi, térbeli és időbeli összefüggésének egysége *(→ monogenizmus)*; *b)* ugyanannak a lényegnek az egysége *(→ szellem)*, ami az Isten akaratát tükröző különbözőség ellenére lehetővé teszi és megköveteli a pozitív, kölcsönös érintkezést; *c)* az előbbi egységeken alapuló és azokat feltételező üdvtörténet, amely Isten általános üdvözítő akaratában és ennek történelmi megvalósulásában mutatkozik meg *(→ ószövetség, → újszövetség, → eredendő bűn)*. Isten üdvözítő akarata arra irányul, hogy helyreállítsa az

emberi nem megbomlott egységét (Jn 11,52; 17,11), és ezt a célt szolgálja az →*Egyház egysége* és egyetemessége, valamint az Egyháznak a világra irányuló, szentségi dinamikája. Az emberiség egysége tehát evilági és ugyanakkor csak a kegyelem segítségével megoldható eszkatologikus feladat, mivel a kezdeti egység a bűn miatt felbomlott, és Isten kegyes üdvözítő tette nélkül, evilági úton nem lehetne helyreállítani és megteremteni.

EMBER SZENTSÉGE: katolikus tanítás szerint a →*megszentelő kegyelem* által történő →*megigazulás* következménye, és lényege szerint nem más, mint részesedés →*Isten szentségében*, mivel az ember szentsége voltaképpen természetfeletti →*kegyelem*, vagyis a lényege szerint szent Isten önközlése az ember számára. Az ember szentségére szükségszerűen vonatkozik minden, ami érvényes a „kegyelemre": természetfeletti, meg nem érdemelt ajándék, lényege szerint dialogikus és személyes természetű, krisztológiai és eszkatologikus jellegű, adomány és feladat egyszerre. Mivel ez a megigazulás megbonthatatlan kapcsolatban van az isteni →*erények*, a →*hit*, a →*remény* és a →*szeretet* birtoklásával (DS 1530 és köv.), ezért az ember szentsége abban áll, hogy az ember tökéletesen átadja magát az örök élet Istenének, ahogyan Ő önmagában van. Ha Isten kegyelme folytán az ember úgy tud gyarapodni és gyümölcsöt hozni a szentségben – amely tehát önmagunk átadása Istennek –, hogy megközelítőleg teljesen magáévá teszi egzisztenciálisan az Istentől felkínált kegyelmet, mégpedig úgy, hogy az ő szentsége felismerhető egyedi mozzanata lesz az egész →*Egyház szentségének*, akkor a keresztény ember szentsége eléri azt a fokot, amelyet a mai, hivatalos egyházi terminológia a teológiai és a sarkalatos erények hősi fokának nevez: ilyen értelemben beszélünk szentségről a boldoggá- és szenttéavatás, valamint a →*szentek tisztelete* esetében.

EMBER TEREMTÉSE. I. Az ember eredetének kérdésénél az egyházi tanítóhivatal következő megnyilatkozásait kell figyelembe venni: 1. Az ember olyan szubsztanciális egység, amelyben az egység ontológiai értelemben megelőzi lényegi mibenlétének igazi és valódi, redukálhatatlan pluralitását; az ember egységes eredetében, mibenlétében és végleges rendeltetésében (DS 502 900 és köv. 1440 és köv. 2828 3221 és köv. 3224). Ez azt jelenti, hogy minden olyan állítás, amely az ember valamely részére vonatkozik, tartalmaz valamilyen állítást az ember egészéről is. – 2. Az emberben mégis több, egymásra visszavezethetetlen valóság van. Amit az emberben szellemi léleknek nevezünk, az nem puszta jelenségformája anyagiságának és testiségének (DS 1440 és köv. 3022 3220 és köv. 3896) és megfordítva. – 3. Az embernek szellemi, egyszerű, szubsztanciális →„*lelke*" van, ez a lélek egész lényének sajátos, lényegét meghatározó, konstitutív elve, és lényegileg különbözik az →*anyagtól* anélkül, hogy ezáltal az *egy* ember egysége csorbát szenvedne; ezért a lelket csak az az aktus hozhatja létre, amelyet →*teremtésnek* nevezünk – mivel különbözik a már meglévőből és adottból egyszerű kombináció útján történő alkotástól –, ez az aktus tehát feltételezi azt a teljesen független hatalmat, amelyet Istennek nevezünk. De Istennek ezt a teremtő impulzusát – mivel *egységes*, szellemi és anyagi lényt eredményez – ebben a működésében az anyagi lét öntranszcendenciájaként értelmezhetjük. Azaz: ahol egy olyan, lényegileg új lény keletkezik, mint az ember, ott Isten „teremtő beavatkozásának" fogalmát alkalmazzuk (megkülönböztetésül attól a tartós alapítástól, amellyel Isten egyáltalán fenntartja a világ anyagát). De ezt a „teremtő beavatkozást" nem kell kívülről történő beavatkozásnak tekinteni, amely valami újat tesz hozzá az adott létezőhöz, amely eközben tisztára passzívan viselkedik,

hanem úgy foghatjuk fel, hogy ez a beavatkozás előidézi valami új – mondjuk, a „szellemi" lélek – evilági eredetének öntranszcendenciáját, mivel közvetlenül a lényege szerinti újat szándékolja. Hogy mit jelent a „szellemi", az az emberi megismerés a priori adottsága, és csak belőle kiindulva lehet metafizikailag meghatározni, hogy mit jelent az „anyagi". – 4. Mivel az ember, ontológiai pluralitásában, testi és anyagi lény, oksági összefüggésben van az anyagi világ egészével. Ezt az Egyház nem csak *nem* vitatja, hanem *pozitíve* tanítja is (DS 800 3002; Ter 2,7; 3,19). – Ennek az összefüggésnek a módját illetőleg a tanítóhivatal – miközben fenntartja a maga jogait ezekben a kérdésekben is, és fenntartja azt a tételt, hogy a lelket közvetlenül Isten teremti – kijelenti: az embernek a természet egészével való oksági összefüggését úgy is el lehet gondolni, hogy reális, ontológiai összefüggés van az állatvilág és az emberi testiség között (DS 3862 és köv. 3896 3898). Ha a tanítóhivatal tagadja is, hogy az evolucionista elméletet megilletné a tökéletesen bizonyos és szigorúan bebizonyított tan címe, ezzel nem akarja megakadályozni a természettudóst abban, hogy a maga tudományának területén gyakorlatilag biztosnak nyilvánítsa az evolucionizmust (→*fejlődés*). Minthogy ugyanis a tanítóhivatal egy tudományos elméletet csak akkor vethet el, ha az közvetlenül vagy közvetve ellentmond egy kinyilatkoztatott igazságnak, ezért a tanítóhivatal elvi illetékessége megszűnik ott, ahol érvelése nem ilyen igazságon alapul.

II. Az idevágó bibliai kijelentéseket illetően lásd: →*teremtéstörténet*, →*Ádám*, →*Éva*. Az eredettel kapcsolatos további kérdésekre vonatkozólag lásd: →*paradicsom*, →*ősállapot*, →*üdvhelyzet*, →*kreacianizmus*.

III. Bár a mai egyházi tanítóhivatal a mérsékelt evolucionizmust nem ítéli el, ebből még nem következtethetünk arra, hogy ezzel a teológiai kérdés már

tisztázva van. Például túlságosan kevéssé vizsgált kérdés az ember testiségének specifikusan emberi volta. A →*test* teológiáját éppen az ember szubsztanciális egysége miatt a test →*feltámadásával* és a →*halál* teológiájával összefüggésben kell szemlélnünk; ezek rámutatnak arra, hogy a katolikus teológia nem szolgáltathatja ki a testet a természettudománynak azért, hogy legalább a lelket megmentse a teológiának. Világosabban fel lehetne vetni a kérdést: mit jelent teológiailag az ember sorsa, valamint vallási feladata és rendeltetése szempontjából az, hogy az ember – egy olyan történelemben, amely talán *nemcsak* a múltban volt igazi történelem – legyőzi az állati mozzanatot, amely viszont feltételként, a testtel bíró szellem lehetőségeként és ígéreteként adatott neki (olyan feltétel ez, amelyet végső soron maga a szellem ad magának), és amely talán még mindig a hominizáció állapotában van, sőt, az ember bűne következtében, a kinyilatkoztatás tanúsága szerint, még vissza is fejlődött. Az állati mozzanatnak a történelem kezdetétől fogva a személy által teljesen átalakított alakban, a szellemi és személyes mozzanattal összhangban, azzal összefonódva kellett volna léteznie; az ember tehát „állatiasabb" alakban kezdte létezését, mint amilyennek lennie kellett volna, és anyagi szférájának humanizálódása csak a test eszkatologikus megdicsőülésével fog befejeződni. További feladat az ember teremtésének teológiájával kapcsolatban: pozitív teológiai értelmezését kidolgozni az emberi történelem ama rendkívül hosszú szakaszának, amely egészen addig tart, amíg meg nem kezdődik a hivatalos →*kinyilatkoztatásnak* és Jézus Krisztusnak a kora, vagyis amíg el nem kezdődik a profán történelemtől megkülönböztethető →*üdvtörténet*. El kell gondolkoznunk például azon, hogy az egész üdvtörténet, Ábrahámtól kezdve Mózesen át Jézus Krisztusig, összezsugorodik, ha figyelembe vesszük, hogy az üdvtörténetet az emberi törté-

nelem több mint egy millió éves szakasza előzi meg, amelyben üdvtörténetnek semmilyen fellelhető nyomával nem találkozunk, mivel a →*protológiát* történelmi →*etiológiaként* kell felfognunk, tehát a világ és az ember kezdetére vonatkozó teológiai tudásunk másféle, mint a történelmi tapasztalat hagyománya, a történelmi emlékezet. E mérhetetlenül hosszú történelem felől szemlélve Istennek Jézus Krisztusban való emberré-levése úgy jelenik meg, mint egy beláthatatlanul lassú fejlődés vége, mint újrakezdés vagy mint a voltaképpeni vég, vagy inkább mindkettő egyszerre.

EMLÉKEZÉS. A →*politikai teológia* megvilágításában (J. B. Metz) az emlékezés fogalma alapfogalma mind a kritikai teológiának, mind a gyakorlati történelemfilozófiának. Ez a fogalom ugyanis nemcsak az ész és a történelem kölcsönös közvetítettségét fejezi ki alapvetően tematikus módon, hanem megfelelően érvényre juttatja az értelmi megismerést az a priori tudásból származtató platóni anamnézis-elméletnek, valamint a történelmet és szabadságot az eszkatologikus „memória" felől meghatározó zsidó-keresztény történelemfelfogásnak kettős hatástörténetét is. A kereszténység mint konkrét „történetmondó" közösség – amely az emlékezés által arra a történelmileg egyedülálló eseményre vonatkoztatja magát, hogy Jézusban Isten visszavonhatatlanul felkínálta az embernek a megváltást, és amely ennek az eseménynek jövőteremtő erejét történelmileg bontakoztatja ki – véget vet az általános érvényű tudás egyedüli megalapozásának tekintett elvont anamnézis-metafizika uralmának, és ezzel nemcsak azt mutatja meg, hogy a történelemnek megismerést megalapozó jelentősége van, hanem azt is világossá teszi, hogy az ész gyakorlativá válásának közege az emlékezés folyamata. Közben a Jézus szenvedéstörténetére és az emberek szenvedéstörténetére

való emlékezés normatív alapja lesz a szabad cselekvésnek, a szabadság elbeszélt története pedig biztos előfeltétele lesz az érvelő, kritikai észnek. – Lásd: →*visszaemlékezés*.

ENCIKLIKA: szó szerint körlevél. A 7. század óta a pápa körlevelét jelenti, a 18. század óta ebben a jelentésében szakkifejezés; az enciklikákat kezdő szavaik szerint szokták idézni (pl. „Quadragesimo anno"). Az enciklika teológiai problémája tekintélyének kérdésével kapcsolatos. Az enciklika mint enciklika a rendes tanítóhivatal megnyilatkozása, de önmagában nem egy dogmának a rendkívüli vagy rendes tanítóhivatal által történő új definíciója. Az enciklika tanítását elvileg pozitív, belső, de nem teljesen végérvényes helyesléssel kell fogadni. Ez tehát nem zárja ki a fenntartásokat illetve azt a lehetőséget, hogy később visszavonják ezt a helyeslést. Az enciklika, természeténél fogva, nyelvében, hangsúlyaiban, aspektusaiban inkább korhoz kötött, mint a végső hittani döntés. A pápa elméletileg természetesen arra is használhatna egy enciklikát, hogy rajta keresztül még nyitott kérdéseket végérvényesen eldöntsön: ezt azonban mindenkor ki kell mondania (DS 3884 és köv.).

ENGEDELMESSÉG: általánosságban véve valamilyen jogszerű →*tekintélynek* az elismerése, ami meg kell, hogy nyilvánuljon a gondolkodásmódban és a viselkedésben. A teológiában és az egyházi életben az engedelmességnek három kitüntetett módjáról szoktak beszélni. *a)* Róm 5,19 →*Ádám* bűnét engedetlenségként jellemzi, amitől az emberek mindnyájan bűnössé váltak, majd utal az egynek az engedelmességére, ami mindenkit megigazulttá tett; a Fiú a szenvedésből engedelmességet tanult, és így örök üdvösséget szerzett mindazoknak, akik engedelmeskednek (Zsid 5,8 és köv.). Így a Szentírásban

az engedelmesség főképpen az üdvtörténeti „kényszerűségnek" (Mt 16,21 és máshol) az elfogadását jelenti, s e „kényszerűségbe" – a baszileia beköszöntése előtt – beletartoznak Isten parancsolatai és az Egyház rendelkezései is. – *b)* Az →*evangéliumi tanácsok* között kétségkívül az engedelmességet lehet a legnehezebben kimutatni; mivel e tanácsok mindig az Egyházról való tanúságtételt fejezik ki, felmerül az a nehéz kérdés, honnan is tudhatjuk, hogy Istennek azzal engedelmeskedünk a legtökéletesebben, hogy alávetjük magunkat egy emberi hatalomnak. A probléma megoldását az a felismerés adhatja meg, hogy az engedelmesség itt lényeges alkotórésze annak a magatartásnak, amellyel az ember tartósan elkötelezi magát egy bizonyos egyházi életforma mellett. A puszta, engedelmesség kedvéért való külsőleges engedelmesség nélkülöz minden pozitív erkölcsi jelentőséget; az engedelmesség nem a felettesnek adott biankó felhatalmazás (és engedelmességet egy másik embertől csak olyan cél érdekében lehet követelni, amely bizonyosan megegyezik Isten akaratával). Az engedelmesség inkább a közös vallási élet vállalása oly alkotmány szerint, amelyet az Egyház az Istennek szentelt élet igazi, lehetséges kifejezéseként ismert el. Ennyiben az engedelmesség csatlakozás Jézus Krisztus tanításához és példájához, vállalása a beláthatatlan sorsnak. Mivel Jézus Krisztus példájának követése az Egyházban valósítható meg, ezért – de csakis ezért – van értelme az értelmetlennek való engedelmeskedésnek is, feltéve, hogy a teljesítendő parancs nem erkölcstelen. A tárgyilag helytelent természetesen csak nagyon nehezen lehet az erkölcstelentől megkülönböztetni. E probléma vonatkozásában teljesen kereszténytelen dolog „a parancs, az parancs" erkölcstelen elvére, illetve valamilyen „vak engedelmességre" hagyatkozni; a kereszténynek kötelessége nyíltan szembeszállni a tekintélyel, ha az teljes értelmetlenséget parancsol. Az engedel-

messég mint evangéliumi tanács egyrészt abban valósul meg, hogy az ember lerombolja titkos és nyílt önzését, kiszolgáltatja magát annak, ami mindenkor nagyobb nála, másrészt pedig bátran törekszik arra, hogy ez a nagyobb ne maradjon csupán elmélet és eszmény. – *c)* Az elmondottak érvényesek annak a személynek egyházjogi engedelmességére is, aki valamilyen egyházi hivatalt visel.

EPHESZOSZ (Efezus): kisázsiai város, itt ülésezett 431-ben VI. 22-től VII. 17-ig a 3. egyetemes zsinat (I. Celesztin pápa idejében). A zsinat elvi krisztológiai magyarázataiban elítélte a →*nesztorianizmust*, és ennek következményeként határozottan megadta Szűz Máriának az „Istenanya" (görögül: theotokosz) címet (DS 250–264).

EPIFÁNIA (görög, jelentése: megjelenés, feltűnés). Az epifánia mint vallástörténeti fogalom az istenség hirtelen bekövetkező és ismét megszűnő láthatóvá válását jelenti. Határozottan elüt ettől az epifánia szentírási értelmezése: ott az epifánia azt jelenti, hogy a személyes Isten történelmileg kézzelfoghatóan betör a világba. Megkülönböztetünk teofániákat, pneumatofániákat és angelofániákat (→*angyal*) (krisztofániák: Krisztus megkeresztelkedése, színeváltozása, a vízenjárás csodája). A Szentírás nem ismeri a puszta →*magánkinyilatkoztatás* értelmében vett →*„jelenéseket"*; minden epifánia tartalmaz valamilyen megbízatást is, amely a közösségnek szól.

ÉPÜLÉS. Az „épülés" egyházi fogalma végső soron Istennek abból az üdvtörténeti cselekvéséből származik, amelyet az Ószövetség – a „lerombolás" és az „elpusztítás" ellentéteként – az „építés" szóval jelöl meg Izrael

házának vonatkozásában. A megváltozott üdvtörténeti szituációra való tekintettel e fogalom tovább módosul a szinoptikus és a Szent János-i Jézus-hagyományban. Ha együtt szemléljük a templom lerombolására és újjáépítésére vonatkozó, Jézusnak tulajdonított mondást (Mt 20,60 és köv.) és Mt 16,18-at, akkor világossá válik előttünk a sajátosan újszövetségi kijelentés: Jézus új népének *(→Egyház)* a felépítése Jézus Krisztus tette által végérvényes és maradandó lesz a történelemben, és ez fogja lehetővé tenni, hogy az emberek bejussanak az eszkatologikus *→baszileiába.* Ezt az immár krisztológiai fogalmat Szent Pál ekkléziológiai fogalommá szélesíti: bár az egyes közösségeket Isten (teljhatalmú) munkatársai építik fel, de ebben szerepet játszik minden egyes tag is (1Tesz 5,11), az *→agapé,* a másik gyengeségének elviselése, a *→gnózis* és a prófétálás (1Kor 8,1; 13,1 és köv.).

ÉRDEM. Már az Újszövetség is jogi kategóriákkal fejezi ki a megigazult ember szabadon és kegyelemben végrehajtott tetteinek *(→tettek)* Isten kegyelméből fakadó objektív értékét: az örök életet ezeknek az érdemeknek a jutalmául adja meg az igazságos Isten, aki személyválogatás nélkül, a tettei szerint fizet mindenkinek, a jónak éppúgy, mint a gonosznak (Róm 2,6-8; 1Pt 1,17). Ez a kifejezésmód joggal emeli ki e „tettek" Istentől származó erkölcsi méltóságát és értékét: mivel e tetteket az ember a Szentlélekben és a Szentlélek erejében hajtotta végre, ezért e tettek „az isteni természetben való részesedésen" (2Pt 1,4) alapulnak, aktualizálják ezt a részesedést és így az örök életnek – habár a hit homályában és a hétköznapi földi élet ínséges viszonyai között történő – realizációi, s ezáltal benső viszonyban vannak az örök élet dicsőségével is. A kegyelem élete e tetteken keresztül nő bele konnaturális

módon az örök életbe. Ezért ez a tényállás kifejezhető ily módon is: az érdemszerző tettek által bekövetkezik a kegyelem gyarapodása (a kegyelemnek egzisztenciálisan egyre alaposabb elsajátítása, aminek következtében a kegyelem mindjobban magába ötvözi az emberi létezés dimenzióit) (DS 1535 1574 1545 és köv. 1576); az érdemek által „kiérdemeljük" a kegyelem növekedését. Az „érdem" szóval kapcsolatban, amelynek alkalmas voltát a tanítóhivatal definiálja (DS 1582), két félreértést kell elkerülnünk. *a)* Nem olyasmit adunk Istennek, ami tőle független, amire neki szüksége van, és amit ezért meg kellene jutalmaznia. A természetfeletti és érdemszerző üdvösséges cselekedet lehetősége és az ilyen cselekedet szabad megvalósítása maga is Isten adománya (a felemelő illetve „hatékony" kegyelem következtében); mint ahogy Isten által vagyunk, cselekedni is általa cselekszünk, úgyhogy Isten mint igazságos bíró azt „jutalmazza meg" és „koronázza meg", amit maga adott, az érdem tana tehát nem érinti Isten döntésének és kegyelmének abszolút szabadságát. Végső soron nem „Istennel együtt" „dolgozunk", mint két, egymástól független lény, hanem Ő adja meg, hogy szabadon dolgozhassunk, de így valóban „hozhassunk termést" is (Mt 13,8). – *b)* A véges teremtmény – amely a maga valóságát sohasem foglalja össze egyetlen egésszé, és amely ezért nyugodtan átadhatja magát, és át is kell, hogy adja magát a motívumok sokaságának – remélheti ugyan az örök életet mint a maga boldogságát, törekedhet rá, és ezért akarhatja a kegyelemben való növekedést és akarhat érdemeket szerezni, de végső soron ezt az örök életet mégiscsak akkor nyeri el, ha Istent a teológiai értelemben vett → *szeretettel* önmagáért szereti és nem úgy, mint a saját boldogságának okát, ha tehát az érdemszerzésre irányuló akaratot felülmúlja és átalakítja az, amit maga Isten akar: a szeretet.

EREDENDŐ BŰN: az az állapot, amelyben minden ember születik, amennyiben *a)* ez az állapot „Ádám" *→ősbűne* által keletkezett *(→monogenizmus)*, *b)* Isten előtt mindenkit olyan bűnös és gyötrelmes helyezetbe hoz, amely az ember belső lényegét érinti, *c)* de mégsem keverhető össze a valódi (vagyis személyes, szabadon elhatározott) bűnnel. Az eredendő bűn tehát az emberi létezés átélésének az a negatív minősége, amely az ember származására mint származásra vezethető vissza és amelyet mindig együtt kell szemlélni azzal a pozitív minőséggel, amelyet Isten mindenkire vonatkozó üdvözítő akarata *(→Isten üdvözítő akarata)* és Jézus Krisztus hatékony kegyelme kezdettől fogva és mindig is képviselt.

I. A Szentírás tanítása. Bár az Ószövetség etiologikus beszámolója (Ter 2,8-3,24) az ősszülők és az Isten közti bizalmas kapcsolat megszűnését, valamint a fáradságot, a szenvedést és a halált az ősszülők bűnével (az ősbűnnel) okolja meg, az Ószövetség mégsem ismeri a szigorú értelemben vett eredendő bűnt mint az ősbűn következményét. – Az evangéliumok szintén csak célzásokat tesznek a bűnbeesésre; de sehol sem szerepel a bűnbeesés következtében létrejött, minden embernél meglevő állapot. A döntő bibliai hely Szent Pálnál található: 1Kor 15,21 és köv., mindenekelőtt pedig Róm 5,12-21. Ezen az utóbbi helyen Szent Pál az eredendő bűnről beszél (lásd a tridenti zsinat döntését: DS 1510-1516), hiszen elsősorban Ádámot és Krisztust állítja egymás mellé (18. vers) (illetve Ádám tettének és Krisztus tettének mindenkire gyakorolt hatását), és az egyiktől a kárhozatot, másiktól az üdvösséget vezeti le, amit (saját bűnével vagy hitével) az egyes ember megerősít ugyan, de ez a kárhozat, illetve üdvösség az egyes ember állásfoglalását megelőzi, és az embert belülről valóban meghatározza, mivel Ádám tette az embert kegyelmet nélkülöző bűnössé, Jézus Krisztus

tette pedig igazzá, vagyis olyanná teszi, akit elér Isten tevékeny üdvözítő akarata. Természetesen a katolikus teológiában, a kérdés szokásos tárgyalásától eltérően, világosabban kifejezésre kellene juttatni, páli szellemben, a hitet és a szentségeket megelőző „objektív megváltottságot" mint az embert belülről meghatározó →*egzisztenciált.*

II. Dogmatikus értelmezés. A kereszténységnek a →*megváltásra* és a →*kegyelemre* vonatkozó alapmeggyőződése abban foglalható össze, hogy az istenivé tevő és megbocsátó kegyelmet mindenki *a)* csakis Jézus Krisztustól kapja, tehát nem egyszerűen mint ember vagy mint (a Jézus Krisztus nélkül gondolt) emberiség tagja, és *b)* ezt a kegyelmet mindenki bűnbocsátó kegyelem*ként* is kapja. Ez már benne van Jézus önfelfogásában, aki életét és halálát „mindenkiért" hozott áldozatként értelmezte. Ez azt jelenti, hogy az ember nincs birtokában Isten megszentelő kegyelmének *(→pneuma)* azért, *mert* ember és az emberiség tagja. A kinyilatkoztatásból kiderül, hogy Isten a (Jézus Krisztusnak alárendelt és tőle függő) kegyelmet hajlandó volt odaadni az embereknek – az emberiségnek és az emberiség Istennel való eredeti →*„szövetségének"* az egységében –, *mert* az emberek leszármazottai voltak az első, kegyelemben részesített embereknek. Mivel Isten senkinek sem tartozik a kegyelemmel, ezért Isten megtehette, hogy ezt az elhatározást feltételhez köti, és ez a feltétel lehetett az is, hogy az első emberek kiállják-e a próbát. Ha ez a feltétel nem teljesül, akkor Isten az embereknek nem *mint* „Ádám gyermekeinek" kínálja fel az isteni pneumát, hanem egyedül Jézus Krisztus miatt, mivel a bűn ellenére sem változott meg Isten akarata, hogy Jézus Krisztus legyen az emberiség feje. Az embereket mint olyan embereket, akik leszármazási-történelmi kapcsolatban állnak az emberiség kezde-

tével, nem illeti meg az isteni pneuma. Az emberek „öröklik" az eredendő bűnt. A pneumának ez a nem szükségszerű hiánya az ember sajátos, benső állapota (valamilyen fajta negatív →*egzisztenciál*). Mivel a pneuma az *egész* ember üdvösségét jelenti, a pneuma hiánya a halál legyőzésére képes dinamikának a hiánya (a →*halál* az eredendő bűn következménye és megnyilvánulása). Bár az ember, katolikus tanítás szerint, az eredendő bűn állapotában is az marad, amivé „természete" teszi (DS 1955), mégis érezheti magát „sérültnek" és érezheti úgy, hogy természetes képességei meggyengültek (DS 1511), ha azokkal az „igényekkel" méri magát, amelyek a természetfeletti egzisztenciál következtében vannak meg benne: ez ugyanis arra rendeli az embert, hogy a kegyelem és annak (esetleg nem is reflektált) tapasztalata által magának Istennek az életében vegyen részt (→*kívánság*).

Az elmondottakból kiderül, hogy az eredendő bűn mint „hiány" vagy mint „bűnös és gyötrelmes helyzet" (amely konkrétan sohasem létezik önmagában) nem tekinthető az egyes ember személyes bűnének (DS 456); az eredendő bűn csak analóg értelemben →*bűn*. Mielőtt az ember döntene (választana a hit és szeretet *vagy* a személyes bűn között), üdvhelyzete már dialektikusan meghatározott: eredendően bűnös, mivel Ádámtól származik, *és* megváltott, Jézus Krisztus jóvoltából. Az ember személyes és szabad választásával eldönti az egyik vagy a másik irányban ezt a dialektikus szituációt, és szabadon beleegyezik személyes bűnével abba, hogy eredendően bűnös legyen, vagy →*hitben* és →*szeretetben* szabadon beleegyezik abba, hogy megváltott ember legyen. Egyik döntés sem szünteti meg egyszerűen és teljesen azt az egzisztenciát, amelyikre az ember választásával nemet mondott. Mint ahogy a kegyelem mindig elérhető marad a bűnös számára, ugyanúgy a

megkeresztelt ember számára sem egyszer s mindenkorra elintézett, túlhaladott ügy az eredendő bűn (→*kereszts*ég, →*megigazulás*). A keresztény embernek síkra kell szállnia az igazságért és a szeretetért, és ezzel konkrét történelmi tapasztalatot kell szolgáltatnia arról, hogy a kegyelem képes legyőzni a szenvedést és a halált.

EREKLYÉK: a szentek földi maradványai, amelyeket az Egyház tiszteletből megőriz, és bizonyos tisztelettel vesz körül (amely azonban voltaképpen maguknak a szenteknek szól: CIC 1255. kánon, 2. §). Az ilyen tiszteletet nem szabad elvileg elutasítani (DS 1822 1867). Ez nem zárja ki azt, hogy az ilyen tisztelet konkrét formái erősen korhoz kötöttek és nem mindig felelnek meg minden embernek. Az ereklyék tisztelete végső soron független attól a kérdéstől, hogy a feltámadáskor az ilyen maradványok hozzá fognak-e tartozni az ember testéhez vagy sem.

ERÉNY: tágabb értelemben az ember valamennyi tökéletesen kifejlődött szellemi-lelki képessége (tehát például a megismerés terén: dianoétikus erény), szűkebb értelemben az a képesség (készség), hogy az *erkölcsi* jót megvalósítsuk, főképpen pedig: hogy örömmel és állhatatosan cselekedjük az erkölcsi jót akkor is, ha áldozatokat kell hoznunk, és le kell győznünk külső és belső akadályokat. Ellentéte: a bűn (a →*bűnös hajlam* értelmében). Eredetük, lényegük és céljuk szerint megkülönböztetünk természetes és természetfeletti erényeket. A *természetes* erények az ember testi-szellemi →*természetén* alapulnak, és állandó gyakorlás útján fejleszthetők ki (szerzett erények); lásd: →*habitus*. Ezek teszik tökéletessé a természetes jellemet, és nyújtanak védelmet a →*kívánság* és az →*ösztönök* uralma ellen. A legfontosabb természetes erények (amelyek a többit

hordozzák és összefoglalják) az úgynevezett →*sarkalatos erények*: →*okosság*, →*igazságosság*, →*lelkierő*, →*mértékletesség*. Teológiai értelemben nem nevezhetjük ezeket „természetes" erényeknek. Amennyiben a természetfeletti →*kegyelem* (másképpen →*Isten önközlése*) által az ember egész személyes és szellemi lényege az örök élet háromszemélyű Istenére irányul a megismerésben és a szabad cselekvésben, és amennyiben az ember számára ezáltal lehetségessé válik, hogy Isten önközlését elfogadva erre a célra törekedjen a kegyelem jóvoltából megtisztult cselekedeteivel, annyiban *természetfeletti*, Istentől „belénk öntött" erényekről beszélünk (vagyis olyanokról, amelyeket a →*megigazulásban* mint a megszentelő kegyelem dinamikájában Isten adott nekünk).

A „természetes" és a „természetfeletti" erények nem az erények két „külön" csoportját alkotják, hanem az utóbbiak az előbbieket teljesítik be, vagyis általuk az ember vallási és erkölcsi léte és cselekvése közvetlenül a háromszemélyű Isten életében való részesedésre irányul. A Szentírás (1Kor 13,13) és a hagyomány (DS 1530 és köv.) „teológiai", isteni erényként három ilyen természetfeletti erényt emel ki, mivel ezek közvetlenül Istenre vonatkoznak, ahogyan Ő önmagában van; ezek a →*hit*, a →*remény*, a →*szeretet*. Bennük és általuk, önközlésében maga Isten idézi elő a saját életében való részesedés lehetőségét és szabad megvalósítását azáltal, hogy az ember →*transzcendenciáját* – a kinyilatkoztatásnak engedelmességben és szeretetben való elfogadása révén – úgy szabadítja fel és úgy teszi önmagában jelentőssé, hogy a transzcendencia már nemcsak az a feltétel lesz, amely lehetővé teszi a véges valóságok szellemi megismerését, hanem mint transzcendencia megtalálhatja a saját beteljesülését Isten birtoklásában és →*Isten színelátásában*.

ERETNEKKERESZTSÉG: nem az olyan →*keresztséget* jelenti, amelyet nem-katolikus személy szolgáltat ki, hanem mint dogmatörténeti szakkifejezés a 3. század egyik teológiai problémáját jelöli: vajon azokat a konvertitákat, akik egy eretnek közösségből megtérnek az Egyházba, meg kell-e újból keresztelni, ha már eretnekek megkeresztelték őket, vagy pedig elegendő az egyházi vezeklés gyakorlata is, amelyet elbukott katolikusok visszavételénél alkalmaztak (→*bűnbánat szentsége*)? Az afrikai egyház (melynek teológiai szempontból fontos képviselői Tertullián és Karthago püspöke, Szent Cyprián voltak) sok keleti egyházzal együtt a második keresztséget vallotta és gyakorolta; a római és az alexandriai egyház lemondott róla, úgyhogy 256-ban szakadás történt a két párt között (ez volt az eretnekkeresztségről folyó vita); a kérdéssel kapcsolatban hivatalos döntés nem született, de a vita lassanként magától elsimult. Több zsinat foglalkozott a problémával, és döntött úgy, hogy azokat kell másodszor megkeresztelni, akiknek az első keresztségénél a keresztségi formula nem tartalmazta a Szentháromság megvallását (DS 123 127 és köv.). Mind a mai napig ez a katolikus Egyház álláspontja (DS 802 1617). Ezzel egy konkrét példán kiderül, hogy a háromszemélyű Istenben való igazi hit →*eretnekség esetén* is lehetséges, és eretnekségben is ki lehet szolgáltatni az érvényes keresztséget, ha erről a hitről objektív formában tanúságot tesznek; továbbá, hogy a keresztségnek (és az összes többi szentségnek) az érvényessége nem függ azoknak a „szentségétől", akik a keresztséget kiszolgáltatják és felveszik (lásd ezzel kapcsolatban: →*szentség*, →*opus operatum*).

ERETNEKSÉG (görögül hairészisz: válogatás, kiemelés). Az eretnekség mindenekelőtt téves hitfelfogás, melynek lényege abban áll, hogy vagy kiemelnek egy

(vagy több) hitigazságot az egész szerves összefüggéséből és hamisan, mert elszigetelten értelmezik, vagy tagadnak egy →*dogmát*. Hogy Jézus Egyházában ez be fog következni, azt maga Jézus előre megmondta (Mk 13,6; Mt 13,24-39 és máshol), és az Újszövetség apostoli iratai több helyütt is tanúskodnak eretnekségek létezéséről. Már az Újszövetségben kirajzolódik az a tendencia, hogy „hamis testvérek" elkülönülnek az Egyháztól, és maguk alkotnak egyházat (ApCsel 20,30; Kol 2,18 és máshol); ez a tendencia ettől kezdve mindig hozzátartozik az eretnekséghez. A mai teológia különbséget tesz tartalmi eretnekség és formális eretnekség között (az előbbiről akkor beszélünk, ha valaki objektív eretnekséget vall anélkül, hogy tévedésének tudatában lenne, az utóbbiról akkor, ha makacsul és bűnösen ragaszkodik valamilyen objektív eretnekséghez). Amíg valaki titokban tartja és nem nyilvánítja ki téves felfogását vagy azt, hogy tagad egy dogmát, addig az eretnekség bűnéről beszélünk, ellenkező esetben az eretnekség bűntettéről. Aki jogilag bizonyíthatóan eretnekségbe esett, az többé nem tartozik egészen az Egyházhoz (DS 1351 3802 és máshol).

Az eretnekség teológiájának abból kell kiindulnia, hogy az eretnekség csak olyan, megkeresztelt emberek körében fordulhat elő, akik keresztények akarnak maradni. Kötelessége továbbá az eretnekség teológiájának, hogy a másiknak a tételeit szeretettel és „megértéssel" értelmezze. Végül pedig tekintetbe kell vennie, hogy a „megőrzött" keresztény igazságoknak olyan objektív és szubjektív dinamikájuk van, amely arra irányul, hogy az eretnek tételeket „megszüntetve-megőrizze" vagy igazakká alakítsa át. Az eretnekség valóban keresztény szemléletének *első aspektusaként* tehát az a szempont kínálkozik, hogy az eretnekségben, illetve az eretneknek a kereszténységről alkotott összfogalmában virtuálisan

„még benne van" az *egész* kereszténység. Ennek alapján ki lehetne dolgozni a pusztán „verbális" eretnekség fogalmát is, amely tárgyilag tekintve voltaképpen csak hamis nonkonformizmus és szembenállás az egyházi nyelvhasználattal: ez tehát inkább →*skizma*. Határozottan elgondolható, hogy egy valódi eretnekség, történetének folyamán, pusztán verbális eretnekséggé fejlődik vissza (anélkül, hogy ennek tudatára ébredne). Mindig szem előtt kell tartani továbbá azt a lehetőséget, hogy egy eretnekség története során a kereszténység lényegének olyan megvalósulásai jöhetnek létre a tan és a gyakorlat terén, amelyek potenciálisan mindig megőrződtek és benne voltak ugyan a kereszténység katolikus (vagyis igazi és átfogó) és történelmileg legitim alakjában, de még nem jutottak el a határozott megvalósulásnak ugyanolyan magas fokára; az eretnekségnek ezek a mozzanatai tehát ösztönzőleg befolyásolhatják az egyházi tanfejlődést és az egyházi gyakorlat kibontakozását, és így pozitív üdvtörténeti funkciót tölthetnek be az Egyházzal kapcsolatban. Az eretnekség teológiájának magja tehát a következő: az eretnekségre, Szent Pál szerint, az üdvtörténeti „*kényszerűség*" elve vonatkozik, amelyen belül az isteni igazságot megrövidítő és leszűkítő ember bűnét (amely nem szabadna, hogy létezzék) továbbra is körülfogja és felülmúlja Istennek a kinyilatkoztatására és ennek hordozójára, az Egyházra vonatkozó akarata. Az eretnekségnek tehát pozitív értelme van, de nem magától, hanem csakis azért, mert felülmúlja Istennek igazságára irányuló akarata (mindez tehát nem teszi jogosulttá az eretnekséget mint az ember gyakorlati magatartását): az eretnekség – mint az a mód, ahogyan Isten igazsága (amennyiben az embernek az igazsága) megaláztatást szenved el, ahogyan eleinte ténylegesen kibontakozik az emberi lélekben – „szükségszerű" alapja annak, hogy az Egyház

birtokába jusson az egész igazságnak. A dolog tehát nem úgy áll, mintha az Egyház csupán statikus értelemben védené az eretnekségektől amaz igazságainak állandó rendszerét, amelyeket ő már helyesen megértett. Valójában az Egyház csak azáltal ismeri meg világosabban a saját igazságát, hogy hallja annak tagadását, és elutasítja azt, mert ellentmond igazságának és (még alakulóban levő) önfelfogásának. De az igazságnak és az igazság fejlődésének *(→dogmafejlődés)* a története mégis a megkülönböztetés története, annak a története, hogy az Egyház állandóan, mind átfogóbban és világosabban nemet mond az eretnekségekre, a szellemek szükségszerű megkülönböztetésének története, az emberek igazságát és tévedését is megkülönböztető isteni ítélet megkezdődésének a története, habár az Egyháznak ez az ítélete az igazsághoz való eredeti, emberi viszonynak a történelmi objektivációit ítéli meg (amelyek az ember benső hitének vonatkozásában mindig kétértelműek maradnak), tehát nem magát ezt a viszonyt és vele együtt az embert.

ERKÖLCSI STATISZTIKA: az ember (bizonyos népek, csoportok stb.) tényleges erkölcsi viselkedésének leírása (elsősorban bizonyos viselkedésmódok vonatkozásában: szexuális erkölcs, prostitúció, öngyilkosság stb.) a demográfiai és statisztikai módszerek segítségével. Az erkölcsi statisztika sohasem tudja megállapítani, hogy valamely morális vétség vajon szubjektív bűn is egyben, vagy csupán objektív (anyagi) bűn; az erkölcsi statisztika elvileg nem alapozhatja meg, és nem helyezheti hatályon kívül a kötelesség normáit, mivel az erkölcsi törvény érvényessége lényegénél fogva független attól, hogy ténylegesen tiszteletben tartják-e vagy sem. Az erkölcsi statisztika hozzávetőlegesen bizonyítja ugyan az emberi cselekvés motívumainak és feltételeinek rész-

leges azonosságát, de egyáltalán nem cáfolja az elvi szabadságot, mivel a szabadság nem a motívumok hiányát jelenti és senki sem állítja, hogy a szabadság teljesen korlátlan. Az erkölcsi statisztikával való ilyen jellegű visszaéléseket el kell utasítani (Kinsey-jelentés). Az erkölcsi statisztika viszont fontos lehet nevelő hatású törvények megalkotása szempontjából, a morálfilozófus és morálteológus figyelmét felhívhatja olyan problémákra, amelyek felett különben elsiklana, felvetheti azt a kérdést, hogy mi az oka a norma és a tényleges cselekvés közti különbségnek és hogy hogyan lehet ezt az okot illetve okokat megszüntetni, és Isten üdvözítő akaratát tekintetbe véve elmélyítheti azt a belátást, hogy Isten előtt nem feltétlenül számít valóban szubjektív bűnnek az, ha valaki objektíve vét az objektív erkölcsi normák ellen.

ERKÖLCSRENDSZEREK. A katolikus erkölcsteológiában nem az erkölcsiséggel, a törvénnyel stb. általában foglalkozó különböző filozófiai vagy teológiai rendszereket nevezik erkölcsi rendszereknek, hanem azokat az *elméleteket*, amelyek egy bizonyos kérdésre adnak választ: hogyan kell erkölcsösen cselekedni, ha kétséges, hogy egy bizonyos törvény fennáll-e, vagy vonatkozik-e a szóban forgó esetre, és ez a kétely nem szüntethető meg közvetlenül a probléma alaposabb elemzésével. E kérdésnél feltételezzük, nem áll fenn olyan kötelezettség, hogy valamilyen célt mindenáron el kell érni (pl. azt, hogy egy szentség érvényes legyen: DS 2101), és ezért a cél szempontjából mindenkor alkalmasabb eszközt kell alkalmazni. Az ily módon felvetett kérdésre a következő válaszok ismeretesek. 1. Az abszolút t u c i o r i z m u s : mindaddig a törvény javára kell dönteni (akkor is, ha a törvény létezése kérdéses), amíg meg nem szűnik minden kétely a törvény alóli szabadság melletti döntés jogosságával kapcsolatban; a tuciorizmus túlzottan rigoró-

zus álláspont, amely a gyakorlatban lehetetlen, a szabadságnak mint szabadságnak az erkölcsi lényegét félreismeri, és ezért az Egyház elutasítja (DS 2303). 2. A probabiliorizmus: az ember csak akkor dönthet a szabadsága javára, ha a törvény létezése ellen szóló érvek lényegesen jobban megalapozottabbak, valószínűbbek. De ezzel szemben azt az ellenvetést lehet tenni, hogy egy törvény csak akkor kötelez bennünket, ha bizonyos, és a →*teológiai vélelmezés* a szabadság mellett szól, amelyet önmagában feltétlenül erkölcsi, Isten akaratán alapuló értéknek kell tekinteni. Ennek ellenére az Egyház megengedettnek tekinti ezt az elméletet (DS 2175 és köv.). 3. Az ekviprobabilizmus: az ember élhet a szabadsággal, ha ugyanolyan jó indokok szólnak mellette, mint a törvény létezése mellett. 4. Az egyszerű probabilizmus: ha komoly indokok szólnak a szabadság mellett, akkor a szabadság marad a →*teológiai vélelmezés* mindaddig, amíg a törvény igényét nem támasztják alá biztos bizonyítékok. Mivel a pro és kontra érvek latolgatása maga is bizonytalan kimenetelű dolog és bizonyos fokig a becsületes mérlegeléstől függ, ezért a gyakorlatban a probabilizmus és az ekviprobabilizmus általában ugyanahhoz az eredményhez jut el. Ezek együtt alkotják a leginkább elterjedt erkölcsi rendszert, és ez az erkölcsrendszer a feltétele annak, hogy ilyen kétes esetekben maradjon hely másféle meggondolások számára is (a törvénysértés veszélyét más értékek realizálásával kell kompenzálni; az →*egzisztenciális etika* szempontjainak alkalmazása). 5. A laxizmus: hacsak a legkisebb mértékben van is jogunk a szabadságra, az már elegendő ahhoz, hogy a törvény ellen döntsünk. Mivel itt többnyire eleve csak erkölcsi bizonyosságról van szó, nem pedig matematikai és metafizikai bizonyosságról, mivel tehát mindig fel lehet fedezni valamilyen jelentéktelen indokot, amely a törvény ellen szól, ezért a la-

xizmus aláásná a törvény és az általános normák iránti engedelmesség minden fajtáját. A laxizmust az Egyház elutasítja (DS 2101–2165, főképpen: 2103).

ERKÖLCSTEOLÓGIA: az ember helyes, Istennek tetsző cselekvéséről szóló tanítás, mely Isten kinyilatkoztatásán alapul. Mivel az erkölcsteológia forrása és normája az a kinyilatkoztatás, amelyet Isten Jézus Krisztusban adott, akiben az ember olyannak jelenik meg, amilyennek lennie kell és akiben Isten a saját képét leplezi le az ember előtt, és mivel ez a kinyilatkoztatás az embert valódi célja felé fordítja: hogy fogadja el Isten abszolút önközlését, melyet Isten szabad, az ember által nem kiszámítható és kikényszeríthető kegyelmében kínál fel, ezért az erkölcsteológia különbözik a transzcendentális -filozófiai →*etikától*, még ha felhasználja is annak fogalmi apparátusát és felismeréseit. Ez az etika felvázolja az ember tényleges formális struktúráját, amelyet az ember szabad cselekvésének tiszteletben kell tartania, de azt a kérdést, hogy hogyan dönt Isten szabadon erről az őiránta nyitott lényről, éppúgy nyitva hagyja, mint az Istentől való eltávolodás illetve a hozzá való közelség kérdését, mely Isten szabad önközlésének elutasításával illetve elfogadásával függ össze, és íly módon úgy viszonyul az erkölcsteológiához, mint a kérdés (amelyet fel kell vetni) a válaszhoz. Az erkölcsteológia, tartalma, forrásai és módszere révén, a keresztény →*dogmatika* része, normái és forrásai tehát a dogmatika normái és forrásai (→*Szentírás*, →*hagyomány*, az Egyház →*tanítóhivatala*), az erkölcsteológia a dogmatikus →*antropológiát* tételezi fel és fejti ki, és ebből vezeti le szisztematikusan az embernek mint kereszténynek a cselekvési normáit (közben viszont állandóan szem előtt tartja, hogyan történt ez a levezetés a Szentírásban és a hagyományban). Amennyiben az erkölcsteológia az ember ma-

radandó, konkrét lényegén alapul (a konkrét keresztény üdvrendben), annyiban esszenciális normatudomány; amennyiben azt a történelmi szituációt veszi figyelembe, amelyet az üdvtörténetnek Jézus Krisztusban és az Egyházban való beteljesülése határoz meg (de amelyet a történelem végéig nem túlszárnyalni, hanem csak mind jobban megközelíteni lehet), és amennyiben – a tapasztalati humántudományok figyelembevételével – normáit lehetőleg mindig konkretizálnia is kell és hozzá kell igazítania a mindenkori jelenhez, amelyet a profán-történelmi szituációknak az ember valamennyi dimenzióját érintő változása határoz meg, annyiban az erkölcsteológia egzisztenciális normatudomány (de nem puszta →*szituációetika*), és saját történetében nagyon világosan mutatja az ember profán és vallási szituációinak állandó változását. Bár az erkölcsteológia lehetőleg konkrét, kötelező válaszokat dolgoz ki, amelyeknek nemcsak elvileg kell helyeseknek lenniük, hanem tárgyi értelemben is (mivel maga a tárgy is alá van vetve Isten és Jézus Krisztus uralmának), mégsem gondolhatjuk, hogy az erkölcsteológia egyszerűen leveheti az egyes ember válláról azt a feladatot, hogy Isten konkrét, rá vonatkozó akaratát felderítse, mert a konkrét szituáció elemzése sohasem teheti a szituációt teljesen *reflektálttá*, mert Isten amaz általános normák körén belül is, amelyek az önmagában véve legitim cselekvés többféle lehetőségét engedik meg, akarhat és tudathat az emberrel egy bizonyos cselekvési módot, és mert az embernek fenntartás nélkül Isten irgalmára kell bíznia magát akkor is, ha a cselekvésének konkrét helyességét adekvátan és reflektáltan tudatosítja magában. Az erkölcsteológia tehát kötelező normákat ad az embernek, *és* ugyanakkor alázatra neveli, mivel tudatosítja benne, hogy Isten előtt egyedül kell vállalnia a felelősséget. Az erkölcsteológiának a tárgyhoz illő felépítése olyan, hogy az első rész formális jellegű (összhangban azzal, hogy ez

a rész az általános antropológiai fejtegetéseket tartalmazza az erkölcs természetfeletti vonatkozásainak lényegéről, a →*törvényről* és a →*lelkiismeretről*), és ezt követi egy második, tartalmi rész, amely az erkölcs egyes dimenzióit – egyéni és társadalmi vonatkozásban – úgy mutatja be, mint a kötelesség megannyi szféráját vagy inkább: mint az erkölcsi gyarapodás és tökéletesedés lehetőségének megannyi területét.

ERŐSZAK (erőszakmentesség). Az erőszak, egyelőre még nagyon „spekulatív" értelemben, egy szubjektum szabadságszférájának az ő szabad beleegyezése nélkül történő, reális megváltozása, amit egy másik szubjektum szabadsága idéz elő. Ebben az értelemben véve, az erőszak alkalmazása nem tekinthető mindig és minden esetben erkölcstelennek, mert elválaszthatatlanul együtt jár a szabadság reális érvényesítésével, mivel a magát megvalósítani akaró szabadság nem függhet mindig az összes többi szabadság beleegyezésétől. De az ilyen erőszak nagyon gyakran része annak a cselekedetnek, amely már nem az ember tulajdon szabadságszférájának személyi és tárgyi értelemben megfelelő realizálása, hanem egy másik ember szabadságszférájának erkölcstelen korlátozása; ráadásul nagyon gyakran homályban marad, hogy pontosan és reálisan hol a határ az erőszak önmagában véve legitim és erkölcstelen alkalmazása között; az embert a saját önzése túlságosan is gyakran félrevezeti a tekintetben, hol húzódik ez a határ ténylegesen. Így mindenütt megtalálható az erőszak, amely a „világ bűnéhez" tartozik: ez az erőszak ellentéte a „mindenható" Isten erőszakának, amelyben az ember szabadsága önmagában véve felelősséggel részesedhet. Valamennyi emberi kultúra és társadalom történetében lépten-nyomon találkozunk a hagyományos értelemben vett erőszak legkülönbözőbb formáival – büntetések, a tettleges

bántalmazás különféle formái, kínzások, gyilkosság, börtön, rendőri erőszak, túszszedés, merényletek, háború –, amelyek mint erkölcstelen eszközök arra szolgálnak, hogy segítségükkel bizonyos emberek megtörjék más emberek akaratát, és erőszakkal megvalósítsák céljaikat. Az erőszak alkalmazásának egyes fajtái (pl. háború) gyakran az erőszakos cselekedeteknek egész sorát foglalják magukba (hadifoglyok szedése, nemi erőszak, kínzás, halál), és egyaránt irányulnak személyek, valamint dolgok és berendezések ellen. Amikor Jézus a feltétlen szeretetet hirdette (→*hegyi beszéd*), akkor egyúttal arra is felszólított bennünket, hogy mondjunk le az erőszakról, amely elpusztítja a másik ember egzisztenciáját, szabadságát, méltóságát és boldogságát. A keresztény embernek, e felszólítás értelmében, előzetes biztosíték nélkül, egyértelmű erőszakmentességgel meg kell törnie az erőszak és a viszonterőszak ördögi láncolatát, de a keresztény ember éppen ezért gyakran elméletileg megoldhatatlan konfliktusba keveredik, mivel egy olyan világban kell cselekednie, amelynek viszonyaira mindenütt az erőszak nyomja rá a bélyegét, és így e viszonyok megváltoztatása valósággal szükségszerűvé teszi a viszonterőszakot. Ráadásul, az erőszak eszközeinek és módszereinek tudományos–technikai korunkban bekövetkező szinte elképzelhetetlen tökéletesedése, valamint azoknak az erőknek a gyarapodása, amelyek az erőszakot dicsőítik, gazdaságilag és politikailag kihasználják, vagy gondolkodás nélkül, elhamarkodottan elkerülhetetlennek tüntetik fel: mindezek a körülmények az etikai tájékozódás szempontjából jórészt használhatatlanná teszik az erőszak véres és vér nélküli, törvényes és törvénytelen, célszerű és célszerűtlen alkalmazása közti hagyományos megkülönböztetést, mivel az erőszak eszközei mindig önállósulhatnak, magukkal sodorhatják az erőszak alkalmazóit, céljaikat pedig korrumpálhatják. Ennélfogva tehát a

kereszténynek határozottan szembe kell szállnia az erőszak dicsőítésének és önigazolásának minden formájával, és azokat a tendenciákat kell igazán ésszerűeknek tartania és támogatnia, amelyek elutasítják az erőszaknak a politika és a mindennapi élet eszközeként való alkalmazását, és a politikai változtatás erőszakmentes módszereit keresik; ámde az instrumentális erőszak törvényen kívül helyezésével még mindig nem oldottuk meg a strukturális erőszak problémáját (itt most figyelmen kívül hagyjuk az önvédelem és a jogos védekezés problémáját). Marx szerint az erőszak rendszeres alkalmazása az emberiség történelmében maga is az antagonisztikus osztályok létezésének sajnálatos következménye, és ezért az erőszak oka végső soron nem pusztán egyes emberek morális fogyatékossága, hanem a termelőerők és termelési viszonyok fejlettségi foka, tehát az erőszaknak strukturális oka van. A strukturális antagonizmus maga után vonja az elsődleges erőszakot, ez viszont ismételten az erőszak instrumentális alkalmazásához vezet, mivel az uralkodó osztály (amely mindig „bűnös" is) sohasem mond le önként hatalma érvényesítéséről. A kikényszerített, forradalmi erőszak (ha valóban ilyen) új minőséget képvisel, mivel az egyén morális szándékait megelőzi. Az erőszak teológiai megítélésénél ezt a különbséget is figyelembe kell vennünk, ha nem akarjuk helytelenül leszűkíteni a problémát az egyén szabad választására. Bár a keresztény szubjektíve úgy érezheti, hogy a forradalmi viszonterőszak által ő is belekeveredik „a világ bűnébe", objektíve mégis lehetséges, hogy az erőszak alkalmazását a többi ember iránti szeretet és a történelem előtti felelősség kényszeríti rá, és követeli meg tőle sorsszerűen. De a keresztény éppen azért tehet fontos szolgálatot mint a forradalom rossz lelkiismerete, mert tudatában van annak, hogy az erőszak által az ember el-

kerülhetetlenül bűnrészessé válik ebben a „bűnben", és segíthet megakadályozni, hogy a forradalom eltorzuljon és átalakuljon terrorrá.

K.F.

ÉRTELEM. Az egyházi nyelvhasználatban az értelem és az ész fogalma között szinte nem is tesznek különbséget; itt mindkét szó az ember szellemi megismerőképességét jelöli, melynek az a jellemzője, hogy transzcendentális (→*transzcendencia*, →*szellem*), és hogy elkerülhetetlenül Istenre irányul (bár ez az Istenre-irányulás tagadásként is létezhet). Ez az egyetlen képesség mindig szükségszerűen úgy ébred tudatára önmagának és transzcendenciájának, hogy az ember a világ felé, az érzékileg szemlélhető felé és így a „képzet" felé, a kép felé fordul, vagyis az emberi tapasztalat és megismerés konkrétságából indul ki, ahogyan az a társadalomban, a társadalom szokásában és hagyományában adva van. Az értelem egyidejűleg a fogalmi, diszkurzív gondolkodásnak, a következtetésnek a képessége *és* ugyanakkor „intuitív" képesség, mivel az értelem nemcsak kifelé: az érzéki szemlélet felé fordulva működik, hanem saját transzcendenciájának tudatosításán keresztül magasabb, metafizikai felismerésekig is eljut, amelyek eredetiek és amelyeket nem lehet máshonnan levezetni. Az értelem mint a szellem realizálásának alapvető formája lényege szerint összefügg a szellem realizálásának másik alapvető formájával, az →*akarattal*, és a kettő együtt alkotja a →*szellem* önmegvalósítását (mint ahogy analóg módon a →*Szentháromságban* is két és csak két „származás" ismerhető fel). A kinyilatkoztatás ezt a megismerőképességet valóságának egész szélességében és aspektusainak sokféleségében szólítja meg: amennyiben a megismerőképesség transzcendentális jellegű, annyiban a →*kegyelmen* keresztül szól hozzá; amennyiben a világhoz kötött, any-

nyiban Istennek történelmi, térben és időben elhelyezhető üdvözítő tettein és →*csodáin* keresztül, valamint a kinyilatkoztatás hordozóinak látszólag emberi szavain keresztül; amennyiben ez a megismerőképesség társadalmi jellegű, annyiban a kinyilatkoztatás egyházi formáján keresztül; amennyiben történelmi jellegű, annyiban annak a folyamatnak a történetén keresztül, ahogyan az Egyház tudatára ébred a hitigazságoknak (→*dogmatörténet*), végül amennyiben diszkurzív, racionális jellegű, annyiban a kinyilatkoztatás →*teológiájának* tudományosságán és a →*fundamentális teológián* keresztül szól hozzá Isten kinyilatkoztatása.

ÉRZÉKISÉG. Az érzékiség, erkölcsileg egyelőre semleges értelemben, a teremtés eredeti rendjében, az emberi tudatnak a „megismerésben" és az „akaratban" egyaránt jelenlévő mozzanata, amely testhez-kötöttsége miatt közvetlenül nyitott a kívülről történő meghatározás iránt, megelőzi a személyes, szellemi transzcendenciát és szabadságot, és a szellem számára az „anyagot" szolgáltatja. Az érzékiség „ösztönalapként" is szükségszerű és jó (→*kívánság*), az érzékiséget nem kell (sztoikus és manicheus módon) megszüntetni, hanem mind jobban és jobban összhangba kell hozni a személy egészével és helyes döntésével, amely abban áll, hogy a személy igyekszik Isten felé törekedni (→*integritás*). E feladat a földi életben befejezhetetlen, s ez a jellemzője annak a szituációnak, amelyben a keresztény hit megvalósításáért vívott küzdelem folyik (DS 1515 és köv.). Az érzékiségnek a bűnös emberben jelenlévő konkrét alakja természetesen mindig tükrözi a →*világnak* és a világ bűnös történetének befolyását is, az érzékiség kaput nyit a világ gonosz erőinek, a „fejedelemségeknek és hatalmasságoknak" behatolása előtt, és az érzékiségnek ezt az alakját befolyásolják az ember saját helytelen döntései is, amelyeket sza-

badságának addigi története során hozott. Ezért az ember saját érzékisége nemcsak feladat (amely, mint láttuk, abban áll, hogy az érzékiséget egyre inkább összhangba kell hozni a személy egészével), hanem a bűn „objektivációja" is (mégpedig mind az *→eredendő bűnnek*, mind az ember saját bűnének az objektivációja), és így csábítás is bűnre, amelyet az ember csak Isten kegyelmével tud legyőzni: ez a keresztény vallási nyelvhasználatban az érzékiség pejoratív értelme; az érzékiségnek ez az értelmezése nem jogosulatlan, de ugyanakkor azzal a veszéllyel jár, hogy elhomályosítja a szó első és eredetibb értelmét.

ÉRZELEMVALLÁS. Mivel érzelmen a tárgyi világ észlelését vagy (a személyek közti viszonyok területén) a másiknak a maga specifikus másságában való észlelését kell érteni, amely a szubjektív megindultság valamely fajtájába (valamilyen emócióba) torkollik, ezért az érzelem szükségszerű alkotórésze a vallásosságnak. Amikor ezt a mozzanatot az úgynevezett érzelemvallásban abszolutizálják, akkor azt a tényt ismerik félre, hogy az igazi vallás alapítása az önmagát kinyilatkoztató Isten racionálisan belátható Igéjében történt, és az igazi vallás lényegéből nem iktatható ki Isten e döntésének racionális válaszadás útján történő elismerése.

ESZKATOLÓGIA (a görög „eszkhata" szóból, melynek jelentése: végső dolgok): a *→végső dolgokra* vonatkozó teológiai tanítás. Az eszkatológia nem előlegezett beszámoló „később" bekövetkező eseményekről, hanem az ember – szabad, szellemi döntésében szükségszerű – előretekintése a Krisztus-esemény által meghatározott üdvtörténeti szituációjából az immár eszkatologikus módon meghatározott létszituációjának végérvényes beteljesülésére. Ennek az előretekintésnek az a célja, hogy az ember a maga jelenét úgy fogja fel, mint a rejtetten már most

jelenlevő és végérvényes →*jövőt*, amely már most →*üdvösségnek* bizonyul, ha az ember úgy fogadja el, mint az egyedül rendelkező Isten cselekedetét, melynek időpontját és módját nem lehet kiszámítani. A jelennek ez az eszkatologikus értelmezése nem tereli el a figyelmet annak botrányáról, hogy sokan még mindig nemet mondanak a Jézus Krisztusban már adott üdvösségre, és nem bénítja meg a hivő emberek aktivitását a jövő tervezése s formálása terén – és itt az evilági jövőt kell érteni, amely nélkül Isten nem hozza meg az abszolút, végérvényes jövőt (produktív eszkatológia).

1. Az eszkatologikus kijelentések hermeneutikája olyan normákat kell, hogy felállítson, amelyek éppúgy kizárják az eszkatológia hamis „apokaliptikus" értelmezését (→*apokaliptika*), mint az eszkatológia „mítosztalanítását" az egzisztencia filozófiájában való teljes feloldása árán (→*mítosztalanítás*). A mítosztalanítás (egzisztencialista) elmélete megfeledkezik arról, hogy az ember időbelisége igazi időbeliség, amely valamilyen, eddig még valóban meg nem történt jövőbeli eseményre irányul, és hogy az ember olyan világban él, amely nem pusztán elvont egzisztencia, hanem olyan valóság, amelynek minden dimenziójában (profán-történelmi időbeliségében is) el kell nyernie az üdvösséget. Ezek a normák világossá teszik többek között a következőket: a →*mennyről* és a →*pokolról* szóló beszédek nem ugyanahhoz a dimenzióhoz tartoznak; a mennyre vonatkozó diadalmas kijelentés – hogy Isten kegyelme egészében véve bizonyosan diadalmaskodni fog – a zarándok kijelentésévé lesz azáltal, hogy a pokolra vonatkozó kijelentésben az ember elfogadja egyéni elkárhozásának igazi és reális lehetőségét, és mindkettőt magába foglalja az egyéni üdvösség →*reménye* mint az egyén tette. Az eszkatológia tételeit mindig nyitva kell hagyni mint olyan kijelentéseket, amelyek a *mi* most adott és most felülmúlhatatlan lehe-

tőségeinkre vonatkoznak. Az eszkatológia tételeit el kell határolni attól az állítástól, hogy ezoterikus tudásunk van valamilyen →*apokatasztasziszról*, valamint attól az állítástól, hogy Isten titkos ítéletének előlegezése folytán biztos tudomásunk van az elkárhozás valamely konkrét módjának megtörténtéről. E normák segítséget nyújtanak ahhoz, hogy a Szentírás és a hagyomány eszkatologikus kijelentéseiben különbséget tegyünk a kijelentések tartalma és a megfogalmazás módja között.

2. Az eszkatológia tartalmi kijelentései közé a következők tartoznak: az idő belső végessége és történelmi alakzatszerűsége, ami abban nyilvánul meg, hogy a történelem igazi →*kezdetből* indulva igazi, felülmúlhatatlan →*véghez* jut el; az →*üdvtörténet* eseményeinek mindenkori egyedülálló volta; a →*halál* és az Isten által véghezvitt, eseményszerű, „átváltozás" mint az idő igazi beteljesülésének szükségszerű modusza; a végnek az időbeliségben való jelenléte Jézus óta, mivel Jézus emberré-levésével, halálával és →*feltámadásával* már bekövetkezett a vég; e jelenlétnek az a sajátossága, hogy a vég →*Isten önközlésének* és győzelmes irgalmának az alakjában következett be; a Jézus Krisztus „után" most még hátralevő idő sajátossága a küzdelem mint e kor maradandó jellemvonása (→*antikrisztus*) és e küzdelem szükségszerű kiéleződése a végső időkben; a törvénynek, a halálnak és más kozmikus hatalmaknak végleges megsemmisítése; az →*ítélet* mint a világ beteljesülése; Jézus emberségének maradandó jelentősége az üdvösség szempontjából; Istennek mint az örök →*titoknak* a színelátása (→*Isten színelátása*); a megváltottak otthonát alkotó →*mennynek* a →*démonok* kárhozatra ítélt világához való viszonya; a megdicsőült testiség metafizikai lényege; az angyalokból és emberekből álló egyetlen →*baszileia*. – Súlyos teológiai problémája az eszkatológiának az individuális eszkatológia (halál és különítélet, az egyes em-

berre kiszabott ítéletként értelmezett menny vagy pokol, illetve tisztítótűz) és az általános eszkatológia közti dialektika. Az ezekről szóló kijelentéseket nem lehet egyszerűen úgy összhangba hozni egymással, hogy a különböző kijelentéseket különböző valóságokra vonatkoztatjuk, amelyeket elválasztunk egymástól (a „lélek" boldogsága – a „test" feltámadása), hiszen az ember, testével és lelkével együtt, egyetlen valóságot alkot, és a róla szóló bibliai kijelentések mindig lényének egészére vonatkoznak.

Az „e s z k a t o l o g i k u s" mint melléknév a mai teológiában annyiban jelenti a jelent, amennyiben Jézus Krisztusban a vég már megkezdődött („Isten eszkatologikus cselekvése"); ahol ez a szó valami látszólag tisztán jövőbelit jelöl, ott is annyiban jelenti a jövőt, amennyiben a jövő a jelent értelmezi („a Szentírás eszkatologikus kijelentései").

ETIKA: mint a gyakorlati *filozófia* alapvető része az erkölcsi jelenségekről szóló tudomány; vagyis az etika azoknak az erkölcsi tényeknek az elemzésére és filozófiai megalapozására törekszik, amelyekből le lehet vezetni a mindenkori emberi cselekvés normáit. Az etikát ennyiben szigorúan meg kell különböztetni a teológiai etikától *(→erkölcsteológia)*, minthogy ennek Isten kinyilatkoztatott (és az Egyház által tanúsított) igéjéből és Istennek az ember üdvösségére vonatkozó rendelkezéséből kell levezetnie az erkölcsi cselekvés normáit. Amennyiben a filozófiai etika az ember erkölcsi természetével foglalkozik, annyiban az ember önfelfogásának egyik alapjelenségét veti alá tudományos vizsgálatnak: az ember önmaga realizálása közben akaró lénynek tapasztalja magát, amely ennek az akarásnak az aktualizálása során „szándékosan" (önként) a *→jóra* vagy a rosszra *(→gonosz)* indul. A személy, önmagának szabad realizálása közben

mindig tudatában van a jó és a rossz cselekedetek különbségének. Az önmagát szabadon realizáló szellemi személy eközben önmagát erkölcsi alapértéknek tapasztalja. Ez a tapasztalat az etikában tematikussá, explicitté lesz; ebből a tapasztalatból kiindulva ki lehet mutatni, hogy a szellemi személy olyan lény, amely egyszerre realizálja erkölcsileg „természetét" és végső célra irányuló rendeltetését, hogy ilyen lényként abszolút akarás tárgya, vagyis abszolút módon akart lény, úgyhogy a szellemi személyre irányuló abszolút akarásból le lehet és le is kell vezetni azoknak az erkölcsi értékeknek a feltétlen voltát, amelyek az abszolút módon akart szellemi személy megvalósítására szolgálnak. Értelemszerűen az etikában ezután vetik alá gondos tudományos elemzésnek a személy egyes létvonatkozásait: önmagához, más szabad személyekhez (embertársaihoz), az emberi közösséghez és végül Istenhez való viszonyát, és állítanak fel e viszonyok realizálására vonatkozó (etikai) normákat. Ennek az elemzésnek a különböző életszféráknak megfelelő felosztása azt eredményezi, hogy az általános etikát individuális és társadalmi etikára osztják fel. Ebből adódik az objektív erkölcsi rend, amely figyelembe veszi, hogy az emberi személy létszerűen mindig már eleve be van sorolva bizonyos környezeti adottságokba, struktúrákba, és ehhez az objektív erkölcsi rendhez kell hozzárendelni a mindenkori erkölcsi cselekvés közvetlen, szubjektív normáját: az egyes ember *→lelkiismeretét*, amelynek a szava végső soron meghatározza a konkrét cselekedet értékes vagy értéktelen voltát. Így jutunk el a lelkiismeret végső elveihez *(→természetes erkölcsi törvény)*, mint például: a szubjektíve jó cél nem igazolhat objektíve rossz eszközöket; az olyan értéket, amely azért kötelező, mert a szellemi személy mint szellemi személy abszolút módon akart lény, nem lehet feláldozni az emberi létezés valamilyen erkölcs előtti részértéke kedvéért. – Mivel az etika az em-

beri személy szabad, erkölcsi realizálását eleve adott rend keretein belül vizsgálja, ezért függőben kell hagynia azt a kérdést, hogyan döntött Isten erről a személyről vagy másképpen: milyen célra rendeltetett ez a személy *(→erkölcsteológia)*.

ETIOLÓGIA (a görög „aitia" szóból, melynek jelentése: ok) a szó legtágabb értelmében valamely valóság alapjának, okának megadása. Szűkebb értelemben: olyan korábbi történés megjelölése, amely oka valamilyen, az ember létszférájában tapasztalt állapotnak vagy eseménynek. A korábbi történésre való visszautalás lehet *a)* egy ok képletes megjelenítése, amely alapjában véve csak a jelen állapotot világítja meg plasztikusan és teszi tudatossá: ez a *mitológiai etiológia*. Vagy *b)* ez a visszautalás lehet valóságos, tárgyilag lehetséges és jogos (bár esetleg képletesen kifejezett) következtetés, amelynek segítségével a jelen állapot*ból* eljutnak a történeti okhoz, miközben magát a jelenlegi állapotot is világosabban megértik eredetének felderítése következtében, és *egyetlen* perspektívában szemlélik a valódi okot és a mostani következményt. A visszautalásnak ez az utóbbi fajtája a *történeti etiológia*. Ezt a fogalmi apparátust lehet – a *b)* pont alatti értelemben – alkalmazni a Szentírásnak az emberiség őstörténetével foglalkozó kijelentéseire: *→teremtéstörténet*.

EUCHARISZTIA (a görög „eukharisztein" szóból, melynek jelentése: hálát adni; eu: jól; kharisz: ajándék): a szó jelentése és az eredeti szokás szerint annak az embernek a hálaadó cselekedete, aki valamilyen „jó ajándékkal" megajándékozottnak érzi magát, és ennek következtében „hálás". Az eucharisztia jelent továbbá hálát, de hálaimát is. Későbbi felfogás szerint az eucharisztia jelenti ezenkívül Jézus „testét", amennyiben az az Egy-

ház eucharisztikus cselekvésében, a kenyér és a bor látható alakjában, e cselekvés kiinduló- és középpontja.

I. Az eucharisztiával jelölt valóság alapja az utolsó vacsora (mindenekelőtt Lk 22,19 és köv. valamint 1Kor 11,23 és köv.; vö. Mk 14,22 és köv.). Ott Jézus, saját szavai szerint, saját „testét" és „vérét" adja eledelnek és italnak a kenyér és a bor elfogyasztásának tapasztalható alakjában. E cselekedet értelme kiderül a szituációból és az alkalmazott fogalmakból. Alapvető jelentőségű a halál gondolata: Jézus tudatosan elfogadja sorsát, és összefüggésbe hozza prédikációjának központi tartalmával. Továbbá, Jézus ezt a vacsorát eszkatologikus módon úgy értelmezi, mint a végleges vigasságnak előlegezését. Végül Jézusnak ebben a lakomájában szerves és alkotó mozzanat a közösség gondolata (ez a lakoma összekapcsolja Jézust barátaival, és megalapítja barátainak egymással való közösségét).

Az alkalmazott fogalmakból kiderül: a sémi nyelvhasználat szerint a „test" Jézus személyének testi, megfogható valóságát jelenti; a kenyérről szóló ige kiegészítése elárulja, hogy Jézus a voltaképpeni →*ebed Jahve* (vö. Iz 53,4-12); a →*„vér"* pedig, közelebbi meghatározása szerint, Jézus vére, amely az Istennel való új →*szövetség* megkötésére ontatik ki (vö. Iz 42,6; 49,8); s mindez azt juttatja kifejezésre, hogy Jézus véres halállal hal meg. Az adományok tehát azonosak Jézussal, Isten szolgájával, aki az erőszakos halált szabad engedelmességben vállalja, és ezzel megalapítja az új szövetséget. Az Egyház eucharisztikus eledelének, valamint Jézus testének és vérének az azonosságát pontosabban meghatározza a *Korintusiaknak írt első levél*: ez az eledel Jézus teste, amelyet a vacsoránál szétosztott; ez az eledel Jézus megfeszített teste, és így az Egyház tagjai e test fogyasztásával Jézus halálát hirdetik üdvözítő halálként, és teszik ebben

a minőségében hatékonnyá; ez az eledel a Felmagasztaltnak a húsa és vére, amelynek az elfogyasztásával az egyes emberek Jézus Krisztus egyetlen pneumatikus testének közösségévé egyesülnek (1Kor 10,16 és köv.). Hogy ez az eledel maradandóan jelen lesz az Egyházban mint az Egyháznak *az* eledele, az kiderül az alapítási igékhez közvetlenül kapcsolódó parancsból, „az emlékezés parancsából": „Ezt tegyétek az én emlékezetemre *(→visszaemlékezés)*". Az az utasítás, hogy „ezt" továbbra is tenni kell, biztosítja, hogy a Krisztus-valóság egésze ott mindig hatékonyan jelen van, ahol „ezt" (vagyis a vacsorát) Jézus tanítványai legitim módon realizálják. A vacsorának ebben a megismétlésében, amelyet maga Jézus rendelt el, egyúttal jelenvalóvá lesz Jézus Krisztusnak a kereszten bemutatott véres áldozata is, mert a *szenvedést* és a *halált vállaló* szolga teste, illetve vére úgy van jelen, mint amelyet odaadott, illetve kiontott „sokakért" (= mindenkiért), mert magának Jézusnak az alapítása szerint az ő teste és vére csak ily testként és vérként lehet jelen, és mert Jézus Krisztus egyetlen áldozatának ez a jelenléte az Egyház liturgikus áldozati cselekedetének *(→áldozat)* alakjában van adva. Tehát az eucharisztia ünneplése az Egyházban mindig valódi étkezés, amennyiben Jézus Krisztus teste és vére valóban eledelként van jelen az eucharisztiában, és ugyanakkor valódi áldozat, amennyiben Jézus egyetlen áldozata maradandóan hatékony a történelem*ben*, és az Egyház mint lényege szerint történelmi realitás liturgikus megjelenítő cselekedetével az eucharisztia ünneplése alkalmával maradandóan hatékonnyá teszi ezt az áldozatot. Ezért ezt a két valóságot, amely az eucharisztia egy ünneplésében jelen van, nem is lehet egymástól teljesen elválasztva teológiai reflexió tárgyává tenni; a *→szentmiseáldozat* szempontját tehát az eucharisztia egész tárgyalásánál érvényesíteni kell. – De az eucharisztia Jézus

emberré-levésének, feltámadásának és felmagasztalásának is megjelenítése (lásd Jn 6,57; Zsid 10,5-10).

II. Az eucharisztia a szó legteljesebb és legeredetibb értelmében →*szentség* (DS 802 1601 1866), amelyet közvetlenül maga Jézus Krisztus alapított (DS 1320 és köv. 1601 1636 és köv. 1866), amelyben valóságosan jelen van Jézus igazi teste és vére (és ezzel az Úr egész, üdvösséget adó konkrét valósága) (DS 700 793 és köv. 802 860 1320 és köv. 1636 és köv. 1651 és köv. 1658 1866 2535), a két „szín" – kenyér és bor – bármelyike alatt (DS 1198 és köv. 1257 1320 és köv. 1636 és köv. 1729 1733 1866 2535) és ezek bármely részében (DS 1320 és köv. 1639 és köv. 1653 2535 3231). Jézus Krisztus testének és vérének, valamint keresztáldozatának megjelenítése az Egyház →*szentmiseáldozatában* történik (DS 793 és köv. 802 822 834 854 és köv. 1739 és köv.), oly módon, hogy a pap elvégzi az átváltoztatást (DS 793 és köv. 802 1072 és köv. 1320 és köv. 1771 és köv.) a szentség „formájaként" elmondott igékkel, amelyekkel maga Jézus alapította a szentséget (DS 782 793 és köv. 834 1320 és köv. 1352 1639 és köv. 1739 és köv. 1752). Ezt az átváltoztatást közelebbről úgy kell értelmezni, mint egy →*szubsztanciának* (nevezetesen a búzakenyér és a szőlőbor szubsztanciájának mint „anyagnak": DS 1320 és köv.) egy másik szubsztanciává (nevezetesen Jézus testévé és vérévé) (DS 700 802 860 1018 és köv. 1320 és köv. 1642 1866 2535 3891; →*transzszubsztanciáció*) való igazi átváltozását. Jóllehet az átváltoztatás azért történik, hogy az áldozással (→*kommunikáció*) a hívők magukhoz vehessék Jézus testét és vérét, és a történelemnek ebben a konkrét órájában mindenekelőtt ők maguk jelenítik meg (az Egyház közvetítésével) a keresztáldozatot (DS 1739 és köv.), ennek tényleges eseménye mégis *maradandó*: amíg az „eledel" színei adottak (hogy az ember elfogyassza őket), addig Jézus Krisztus is jelen

van (és az embernek imádnia kell) (DS 1639 és köv. 1654). De Jézus Krisztusnak ez a maradandó, valóságos jelenléte szükségszerűen mindig e jelenlétnek az Egyházban, az eucharisztia ünneplésében történő megvalósulására és arra a célra van vonatkoztatva, hogy a hivő magához vegye („egye") ezt a valóságot.

III. Az eucharisztia realizálásával és vételével az Egyház (és az egyes hivő) valóban az „eucharisztia" cselekedetét hajtja végre, vagyis hálaadást végez; a hálaadásnak ez a lehető legmagasabb és specifikusan „egyházi" formája egyedül Jézus Krisztus Egyháza számára lehetséges, de számára egyben megbízatás is, mely létének alaptörvénye: az Egyház – azáltal, hogy realizálja Jézus Krisztusnak az Egyházban való valóságos jelenlétét, és Jézus Krisztust eledelként valóban magához veszi (ha ez a hit merész valóságában történik is) – hálája kifejezéseképp választ ad Isten kegyelmének felkínálására *(→Isten önközlésére)*, és ez azért a legintenzívebb válasz, mert testével és vérével Jézus fogalmazza meg, akinek az életét Isten mindig is szerette, és végérvényesen elfogadta. Az eucharisztia „hatását" tehát nem csupán egyéni hatásként kell elgondolnunk, amely az egyes emberben következik be, olyan hatásként, amelynek révén az egyes ember személyesen részesedik Jézus Krisztus életéből, és kapja meg a kegyelmet ahhoz, hogy ezt a részesedést meg is valósítsa a maga keresztény, vagyis a szó szoros értelmében „krisztusi" életében (vagyis oly életben, amely az Atya iránti szeretet, engedelmesség és hála, a megbocsátás és a türelem által Jézus Krisztus életét képviseli), hanem az eucharisztia hatását mindenekelőtt ekkléziológiai (szociális) hatásként kell elgondolnunk: az eucharisztiában Isten üdvözítő akarata, mely Isten feltétlen kegyelme folytán minden emberre vonatkozik, ebben a világ*ban* lesz jelenlévő, megfogható és látható, mivel az eucha-

risztia a hivők megfogható, látható közösségét (az Egyházat) azzá *a* jellé változtatja, amely nem csupán utal Istennek valahol esetleg ható kegyelmére és üdvözítő szándékára, hanem maga azonos ennek a kegyelemnek és üdvösségnek megfogható és maradandó alakjával. Az eucharisztia szentsége és az Egyház szentsége tehát szorosan összefügg *(→Egyház, →alapszentség)*.

ÉVA (héber, jelentése szó szerint: „életet adó"): a Szentírás etiológiai beszámolója szerint *→Ádám* „segítőtársa", felesége. Az a történet, amely Évának Ádám oldalbordájából való teremtését mondja el, a férfi és a nő lényegi azonosságát, különneműségét és egyenrangúságát fejezi ki, és maga a *→név*adás (Ter 2,23: „férfit kiegészítő") is ezt specifikálja közelebbről: a nő azért „párja" a férfinak, mert a létnek ugyanazon a szintjén van, mint az első férfi, és ezért felette áll minden más élőlénynek. A nő és a férfi együtt Isten képmása ebben a világban. A Szentírás Ádám és Éva viszonyában a *→házasságnak*, mint Isten által akart intézménynek, férfi és nő összetartozásának, kölcsönös egymásrautaltságuknak és a szülői kapcsolatnak az ősképét látja. *→Protoevangélium.*

EVANGÉLIUM (görögül euangelion): jó hír. Ez a szó szerinti fordítás mutatja a legvilágosabban, milyen jelentőséget tulajdonított Jézus saját igehirdetésének. Ennek az igehirdetésnek a címzettje mindenekelőtt a szegény (Mt 11,5) ember, aki önmagán, a világban való helyzetén és Istenhez való viszonyán elgondolkodva úgy érzi, hogy önmaga miatt csak elutasító ítéletre és csak elvetésre számíthat. Jézus jó hírének tartalma az a már bekövetkezett tény, hogy Istennek Jézus Krisztusban való kegyes uralma jelenvalóvá lett ebben a már elítéltnek gondolt világ*ban*, és ennek az uralomnak sza-

badító hatása van (Mk 1,14 és köv.). – Az Újszövetség későbbi irataiban az evangélium fogalmát kiterjesztik: ebben az értelemben az evangélium híradás mindarról, ami Jézus Krisztusban történt, és amiről Jézus Krisztus tanítványai tudomást szereztek. Ezzel Jézus létezése, beszéde és élete maga lesz az evangélium tartalmává. Az evangélium ebben az értelemben tehát közvetlenül „evangélium", vagyis Istentől származó örömhír az embernek. E hír egyedülálló voltának megfelelően az „evangélium" szót a Szentírásban csak egyes számban használják. Az evangélium csak később lesz a tanítványok igehirdetésének írásos rögzítése, úgy, ahogyan az a négy evangéliumban előttünk áll (ekkor már többes számban is használják az „evangélium" szót: Máté, Márk, Lukács, János evangéliuma). Az a tény, hogy ezeknek az írásoknak az „evangéliumok" nevet adták, kifejezésre juttatja azt, hogy ezek missziós írások voltak (és alapjukat a missziós prédikáció alkotta); az evangélium mint missziós irat az Egyház →*prédikációja* arról a szóról és eseményről, amely magát az Egyházat létrehozta (→*Szentírás*).

EVANGÉLIUMI TANÁCSOK. Jézus igehirdetésének az volt a célja, hogy megváltoztassa azt a gondolkodásmódot, amelynek értelmében az ember a törvényre és a teljesítményekre hivatkozhat Isten előtt, és ezáltal Jézus minden egyes embert Istennek azzal a követelésével akart szembesíteni, hogy az ember saját magát adja oda Istennek (→*hegyi beszéd*). Jézus értelmezése szerint ez az igény nem másokra rákényszeríthető program és nem is valamilyen puszta gondolkodásmód meghirdetése; Jézus ezt az igényt inkább különböző utalásokban vagy „tanácsokban" konkretizálta, amelyek az istenszeretet és az emberszeretet egyetlen parancsolatát fogalmazzák meg sarkított formában az élet különböző

szituációira. Az egyházi hagyomány más és más módon őrizte meg ezeket a „tanácsokat"; az Egyház gyakran nem vett tudomást olyan dolgokról, amelyeket Jézus nagyon világosan és általános érvénnyel megmondott (például az erőszakról való lemondás tanácsa), Jézus más utalásaiból pedig, amelyeknek a megvalósítása csak egyéni elhivatottság kérdése lehet, kialakult a három „klasszikus" evangéliumi tanács. E három evangéliumi tanáccsal kapcsolatban (→*szüzesség*, →*szegénység*, →*engedelmesség*) a Szentírásból nem lehet egyforma világossággal megállapítani Jézus tanácsának a jellegét. Jézus elismeri és ajánlja a házasságról való lemondást az olyan ember esetében, aki erre a lemondásra személyes elhivatottságot érez a →*baszileiára* való tekintettel (Mt 19,12). Ez nem olyan követelés, amely mindenkinek szól; Szent Pál nem tud róla, hogy az Úrnak volna valamilyen parancsolata erre vonatkozólag (1Kor 7,25), de, tekintettel a Jézus Krisztussal bekövetkezett eszkatologikus szituációra, a maga részéről jónak tartja a házasságról való lemondást (→*szüzesség*). Ugyanígy a →*szegénységet* és az →*engedelmességet* (amelyet azonban a Biblia felfogása szerint Istennek Jézus Krisztusban jelenlevő Igéje iránti engedelmességként kell felfogni és együtt kell szemlélni a „szolgálattal") szintén Isten különös felhívásaiként kell értelmeznünk, amelyek egyes embereknek szólnak: ennyiben tehát ezek a tanácsok először is Isten adományai és lehetséges utalások Isten eszkatologikus, üdvözítő uralmára. A szegénység és az engedelmesség mint az ember szabadon adott válasza, amelyre a kegyelem teszi képessé, a →*tökéletesség* lehetséges útjának tekinthető, habár el kell ismerni, hogy elvileg ugyanez lehet a funkciója más utaknak is; minthogy ez a felhívás a konkrét emberi egzisztenciának szól, aki egy bizonyos evilági szituációban van (nevezetesen *az ő* szituációjában), ezért nem hasonlítható össze

közvetlenül egy másik felhívással, és azzal szemben nem igényelheti magának a magasabbrendűség rangját. Amennyiben az evangéliumi tanácsok az evilági értékekről való lemondásra buzdítanak, annyiban közvetlenül az eszkatologikus üdvhelyzet kifejezői, és ennyiben az evangéliumi tanácsok „önmagukban véve" előbbre valók a földi értékeknek mint földi értékeknek az igenlésénél (DS 1810; vö. 3911 és köv.).

EXEGÉZIS (görög, jelentése: értelmezés): az a teológiai diszciplína, amely a →*Szentírást* valóban tudományos módszerekkel magyarázza; ezek közé tartozik a nyelvészet, a →*bibliakritika*, a bibliai kortörténelem és más tudományok, de az exegézis nem merülhet ki ezek alkalmazásában. Az exegézis mint katolikus tudomány számára az egyházi tanítóhivatal tanítása és útmutatása nemcsak negatív normát jelent. A katolikus exegézis feladatai közé tartozik, hogy tudományos előmunkálatokat végezzen, amelyek lehetővé teszik az egyházi tanítóhivatal számára, hogy biztos ítéletet mondjon egy-egy bibliai szöveg értelméről (II. vatikáni zsinat, Dei verbum 128), és hogy megmutassa, hogy eredményei ténylegesen összeegyeztethetők a katolikus dogmával, és legalább elvileg összeegyeztethetők a tanítóhivatal nem definiált tanításával (→*szentírási bizonyítás*). A katolikus exegézis így gyakran átalakul →*biblikus teológiává*, amely ideális esetben azzal a bibliai teológiával azonos, amely önmaga számára feltételezi a →*dogmatikát*. Az erre vonatkozó elveket a →*hermeneutika* dolgozza ki. A szűkebb értelemben vett exegézis (így a teológiai fakultásokon tanított exegézis) a Szentírás egyes könyveit kommentálja oly módon, hogy kritikailag vizsgálja a szöveget, tanulmányozza a szerzőségnek és a szöveg régebbi forrásainak a kérdését, a szöveg megvilágításához felhasznál kortörténelmi,

földrajzi és régészeti adatokat, és kiemeli a szöveg →*kerigmáját*. Ha modern nyelven akarjuk visszaadni a bibliai szöveget, akkor mindezek az előmunkálatok nélkülözhetetlenek.

EXTRA ECCLESIAM NULLA SALUS (latin, jelentése: az Egyházon kívül nincs üdvösség): Origenész és Szent Cyprián által megfogalmazott és a hagyományban megőrzött elv, amely nem azt jelenti, hogy az Egyházon „kívül" nem hat a kegyelem (DS 2429), hanem: hogy a kegyelem – amelyet Isten, emberré lett Fiában való önközlése által, az egyes embernek megigazulására felajánlott, mégpedig végérvényesen és a történelemben maradandóan kézzelfogható formában – történelmileg jelenvaló és kézzelfogható módon az →*Egyházban* marad meg, és ha ezt a kegyelmet valaki *kézzelfogható* kegyelemként keresi, akkor csak Jézus Krisztus Egyházában, és a hozzá tartozó realitásokban (Szentírás, szentségek, a keresztény életvitel mint példa) találhatja meg; ha pedig ez a kegyelem Isten tetszése folytán az Egyházon „kívül" működik, akkor mindig olyan kegyelem, amelynek belső dinamikája e kegyelemnek az Egyházban való megtestesülése felé visz. A II. vatikáni zsinat azon a véleményen van, hogy az üdvösség lehetséges a (vétek nélküli) ateista és politeista számára is (Gaudium et spes 22, Lumen gentium 16, Ad gentes 7), és így minden komoly kétségen felül áll az, hogy Isten *minden* embernek *tartósan* felajánlotta a kegyelmet, amely bennük reálisan működik (→*Isten üdvöztő akarata*). Az „Extra Ecclesiam nulla salus" elvét tehát, miként itt is tettük, ennek az átfogóbb hitigazságnak az alapján kell értelmezni.

F

FARIZEUSSÁG (héber, farizeusok: az elkülönültek). A farizeusság teológiai értelemben nem képmutatást vagy kétszínű morált jelent, hanem a farizeusság mindenekelőtt egy párt: a nemzeti érzelmű, idegengyűlölő, etikai szempontból szigorú, törvénytisztelő, a Biblia kialakulása utáni hagyományt is szigorúan tiszteletben tartó zsidók pártja Jézus korában (ellenfele a →*szadduceus párt*). Ahol e párt negatív vonásai határozott rendszerré abszolutizálódnak, ott jön létre a szó tulajdonképpeni értelmében vett farizeusság, ami ellen Jézus harcol, és ami minden korban megjelenik az olyan vallások lezüllése esetén, amelyek (helyesen) konkrét formában intézményesülnek. Ennek a farizeusságnak a jegyei a következők: a vallás külsőségessé válása, a törvény betűjének kultusza, ami a törvény szellemének meg-nemértésével párosul, az erkölcsteológiai kazuisztika elhatalmasodása és mindenekelőtt annak a gondolkodásmódnak a felülkerekedése, amelynek talaján az ember azt hiszi, hogy valamiféle elszámolás szerint jó viszonyt alakíthat ki Istennel a maga erejéből („megválthatja önmagát"), hogy autonóm módon véghezvitt tetteivel adósává teheti Istent, akinek meg kell jutalmaznia azt, ami nem az ő saját kegyelmi adománya volt. Ez a magatartás még voltaképpeni gőggé és képmutatássá is fajulhat. Jézus mindenestül elutasítja ezt a farizeusságot,

Szent Pál, az egykori farizeus pedig teológiailag dolgozza ki, hogy a tettek által történő, törvény szerinti megigazulás teljességgel összeegyeztethetetlen a kereszténységgel (*Rómaiaknak* és *Galatáknak írt levél*). (Vö. Mt 5,20; 6,1-6,16; 12,1-14; 15,1-20; 23,13-36; Lk 18,9-14).

FEJEDELEMSÉGEK ÉS HATALMASSÁGOK: az Újszövetségben, különösen Szent Pálnál a gonoszság erői (→*démonok*), amelyek a jelenlegi →*aiónban* még megpróbálják gyakorolni hatalmukat. Mivel az Újszövetség magától értődően átveszi az emberiség tapasztalatait, és azokat megtisztított alakban továbbadja, feltételezhetjük, hogy ezek a fejedelemségek és hatalmasságok a világban levő személyes gonoszt jelentik, amely az emberi létezés különböző szféráiban és dimenzióiban jelenik meg önkényként, ami →*bűnhöz* és →*halálhoz* vezet (ilyen értelemben vett fejedelemségek és hatalmasságok főleg az *Efezusiakhoz* és a *Kolosszeieknek írt levélben* szerepelnek; lásd még Róm 8,38; 1Kor 15,23-26). Jézus Krisztus keresztjével és feltámadásával legyőzte ezeket a fejedelemségeket és hatalmasságokat, de a hatalomtól való megfosztottságuk egyelőre még rejtve van; ezek az erők még átjárják „ennek" a világnak az atmoszféráját, és ennek az atmoszférának a következménye a →*kísértés* és a keresztények →*üldözése*. Dogmatikus szemszögből nézve →*Isten gondviselése* „eltűri" ezeknek az erőknek a működését.

FEJLŐDÉS: egy olyan létezőnek a megváltozása, amely (ugyanakkor) azonos is marad önmagával. Az ember életszférájában a fejlődés legkülönbözőbb formáival találkozunk (fejlődés az ember gondolkodásában, a világnak, a környezetnek a fejlődése stb.), és ezért a fejlődés lényeges témája a teológiának. A teológia voltaképpen csak az újabb korban kezdett tematikus formá-

ban foglalkozni a fejlődéssel, miután nagyjából egyidejűleg megjelent a filozófiai evolucionizmus (= fejlődéselmélet) – vagyis az a Leibniznél, Schellingnél és Spencernél megtalálható felfogás, hogy minden valóságnak legmagasabb rendű, az abszolútumot kinyilatkoztató elve a fejlődés – és a biológiai evolucionizmus, az ember keletkezésére vonatkozó tétellel, amelyet elsőként Darwin fogalmazott meg. Az evolucionizmusnak ezekkel a formáival szemben a katolikus teológia elsősorban a →*teremtés* és a fejlődés különbségét emeli ki. A teremtés a tiszta →*kezdetet* jelenti: azt az eredeti aktust, amely egy létezőt beleállít a fejlődésébe. A fejlődés feltételez valamit, ami már létezik, és ennek időbeli alakját jelenti. Természetesen csak most kezdődik voltaképpen annak a kérdésnek teológiai vizsgálata, hogyan létezhet valami teremtés által, és hogyan képes mégis fejlődésre. Elvileg abból kell kiindulni, hogy Isten a teremtéssel a →*teremtményt* abba az állapotba hozza, amelyben lehetségessé válik számára önmaga realizálása, és megadja neki az ehhez szükséges feltételeket, úgyhogy elvileg nem tételezhetjük fel, hogy Isten olyasmit teremt, amit a teremtmény immanens fejlődésével is elérhet. Ha a teológiai →*antropológia* leszögezi, hogy a teremtésnek az →*ember* a célja általában, hogy a teremtésnek igazi kezdete van (ami teológiai és nem természettudományos fogalom), és minden fejlődés útján kialakult létező megmarad a teremtményre jellemző, Istentől való függésben (amely függőség olyan, hogy minél nagyobb a mértéke, annál önállóbb lesz a teremtmény), akkor a teológia bízvást átengedheti a természettudománynak ama további kérdés tisztázását, hogy *mi* jöhet létre a teremtésben fejlődés útján. Lásd azt a speciális kérdést, amin ez a vita kirobbant: →*ember teremtése* →*ember eredete*. Miként a kezdet, úgy az igazi →*vég* sem hozzáférhető a természettudomány számára, lásd:

→*baszileia*. Természetesen, amennyiben az eszkatologikus beteljesülésben megszüntetve-megőrződik minden, ami a →*történelmiségben* lett, annyiban a valóságos végérvényesség vonatkozásában is van igazi fejlődés, amelynek során a személyes szellem egyre inkább magáévá teszi a célját. E fejlődés megjelenésének elsődleges színtere az →*Egyház* (lásd még →*dogmafejlődés*).

FELAJÁNLÁSELMÉLET. A →*szentmiseáldozat* vonatkozásában az →*áldozatnak* az elmélete, amely szerint a szentmiseáldozat lényegi aktusának (→*transzszubsztanciáció*) voltaképpeni lényege nem a szimbolikus „leölés" (Jézus Krisztus halálának megjelenítése a két szín [→*species*] alatt), hanem az adományok átadása Istennek átváltoztatás és megnemesítés útján, mivel a földi adományokat (kenyér és bor), melyek átalakulnak Jézus Krisztus testévé és vérévé, Isten Jézus halálával és feltámadásával végérvényesen elfogadta.

FELEBARÁTI SZERETET: dogmatikai értelemben az igazi személyes jóindulattal párosuló üdvösséges, keresztény szeretetet jelenti, amely Isten kegyelmén alapul és általa válik lehetségessé. A felebaráti szeretet nem az ember saját haszna vagy élvezete miatt keresi a másikat, hanem magának a másiknak a kedvéért, ennélfogva elfogadja a másikat annak abszolút egyszeriségében, nem akarja őt saját „eszményképének" alávetni, hanem önmagát vonatkoztatja a másikra és nem a másikat önmagára (de vö. →*szeretet*). Mivel a szeretet a szellemi személy igazi és totális valóra váltása, ezért az „önzetlenség" nem hűvösséget és távolságot jelent, hanem egész lényünk odaadását, amennyire ez lehetséges és amennyire a másik az ilyen szeretet címzettje lehet. A felebaráti szeretet mint „Isten kedvéért" vállalt szeretet egyáltalán nem azt jelenti, hogy embertársun-

kat az istenszeretet gyakorlásának puszta anyagává tesszük, hanem azt a közeget és alapot, amely egyedül tesz lehetővé radikális felebaráti szeretetet, minthogy a létezés természetfeletti rendjében maga Isten az ember legbelső titka. Ennek megfelelően, a teológia általános tanítása szerint, a felebaráti szeretet aktusa az istenszeretet teológiai →*erényének* az aktusa, tehát a Szentlélek közreműködésén alapuló, a kegyelem által történő részvétel a Szentháromságon belüli élet realizálásában is, amelyben Isten →*pneumája* nem más, mint Isten személyszerű szeretete. Ezzel kapcsolatban azt kell meggondolni, hogy objektíve Isten nem az emberi tudat szubjektív tárgyra-irányulásának egyik „tárgya" más tárgyak mellett; Isten – mielőtt reflektálttá és tematikussá válna a gondolkodásban – mindig úgy van benne a gondolkodás előzetes és eredendő aktusában, mint a tapasztalat világon túli *alapja*, amely hordozója ennek az → *aktusnak* és tárgyának; mint végső eredete és végső célja egy olyan aktusnak, amely tárgyilag a világra irányul. Amikor keresztény-vallási értelemben lesz Isten a gondolkodás témája, amikor természetfeletti módon maga Isten lesz az emberi transzcendentalitás végső elérhető célja, akkor ez olyan embert feltételez, aki azáltal ébred öntudatra és tudatosítja szabadságát, hogy szeretetközösségre lép embertársaival; hogy személyes találkozás és érintkezés útján kapcsolatot teremt a világon belüli tapasztalásban adott másik személlyel. Ebből kiderül: az Istenről való eredeti és explicit tapasztalatszerzés mindig valamilyen világon belüli tapasztaláson belül történik. A felebaráti szeretet aktusa az egyetlen kategoriális és eredeti aktus, amelyben az ember eléri a kategoriálisan adott egész valóságot, és egyúttal ez az *elsődleges* aktus, amelyben az ember tapasztalatot szerez Istenről. Az istenszeretetnek is az a feltárulkozás a hordozója, amely az embert nyitottá teszi a valóság

egészére, és amely a felebaráti szeretetben is megvalósul. – Az egyes embernek a felebaráti szeretetben történő feltárulkozása, amely a valóság egészére irányul, nem korlátozódhat csak egyetlen személyre vagy az ember betű szerinti értelemben vett társára. Minthogy a felebaráti szeretetben az ember a valóság *egésze* felé fordul, a keresztény felebaráti szeretetnek szükségszerűen mindig van (többé-kevésbé explicitté is váló) társadalmi és politikai dimenziója (sőt, a II. vatikáni zsinat egyenesen „caritas politica"-ról beszél: Gaudium et spes 75), ami viszont arra utal, hogy a keresztény felebaráti szeretet megvalósításának útja nem az érzelgősség és az ellentétek mesterséges elsimítása, hanem – ahol szükség van rá – a másokért vívott harc és az elkerülhetetlen konfliktusok elviselése.

Az istenszeretet és a felebaráti szeretet egységére vonatkozó bibliai szövegek: Mt 22,37 és köv.; Róm 13,9 és köv.; Mt 5,43 és köv.; 7,12; 10,40 és köv.; 25,40; a felebaráti szeretet himnusza: 1Kor 13; a felebaráti szeretet mint a törvény tökéletes teljesítése: Róm 13,10; Mt 22,40.

FELELŐSSÉG A VILÁGÉRT. Mivel a végleges üdvösségnek ki kell terjednie az Istentől teremtett valóság egészére (→*világ*), és így a természet és a történelem anyagi világára is (vö. a test feltámadása: →*feltámadás*, →*test*); mivel Isten ígéreteinek, a végső beteljesülés előlegezéseként, emberek által, a világban kell „beigazolódniuk"; mivel a testtel rendelkező ember csak a világ testi konkrétságában tudja embertársát igazán szeretni, mivel a világ konkrétsága az Isten iránti hivő engedelmesség szükségszerű anyaga, és az ember csak úgy engedelmeskedhet Istennek, hogy tiszteletben tartja a világ lényegét kibontakoztató valóságok tárgyilag meghatározott struktúráit (→*természetes erkölcsi törvény*), ezért az embernek a világhoz való viszonyát nem hatá-

rozhatja meg egyedül a világtól való elfordulás (lásd: →*elfordulás a világtól*), hanem az embernek az is megbízatása (mind az embernek általában, mind az egyes embernek, a saját szituációjához és tehetségéhez mérten), hogy aktív tevékenységgel és erkölcsi felelősséggel kibontakoztassa a természetnek és a szellem világának immanens fejlődési dinamikáját (úgyhogy a világért való felelősség hiányában is bűnt kell látnunk), de ezt a munkát természetesen azzal a tudattal kell végeznie, hogy a világ valóban végérvényes beteljesítése Isten kegyelmének tette marad, hogy az immanens fejlődési folyamatok sohasem zárulnak le, sohasem hagyják nyugodni a világot boldog megbékéltségben, hogy az össztörténelemnek nincs megjelölhető emberi szubjektuma, és hogy az embernek, az egész létezését meghatározó halálra-szántsága miatt, minden immanens kibontakozás ellenére is szembe kell néznie a hit kérdésével. A világért való felelősség és a világtól való elfordulás közti konkrét viszonyt nem lehet normatív értelemben tökéletesen meghatározni, és e viszonynak változatos története van magán a kereszténységen belül is (vö. a →*laikusok* teológiájának felbukkanása vagy hiánya).

FELTÁMADÁS. I. *Jézus feltámadása.*

1. Az Újszövetség húsvéti üzenetének középpontjában nem annak a történeti ténynek *apologetikus bizonyítása* áll, hogy →*Jézus Krisztus* – miután valóban és igazán meghalt, miután a keresztről levették és szabályszerűen eltemették – a maga teljes és ezért testi valóságában feltámadott a megdicsőült beteljesülésre és halhatatlanságra (lásd erről a 2. pontot). De tekintettel azokra az akadályokra, amelyek manapság a hit útjában állhatnak, fontos először is utalni e tény jól megalapozott történetiségére. E tény történetisége két olyan tapasztalaton alapul, amelyek egymást kölcsönösen alátámasztják,

megvilágítják, és amelyek a kritikai exegézis és a tisztán történeti kutatás szerint is minden vitán felül állnak. Az egyik tapasztalat az üres sír felfedezése (ennek legrégebbi tanúsítása: Mk 16,1-8), amelynek tényét a kritikai exegézis megállapítása szerint éppenséggel *nem* az apologetikus bizonyítás céljaira használták (egyrészt: az üres sírt asszonyok fedezték fel, akik a zsidó jog szerint nem tehettek tanúbizonyságot [„üres fecsegés" Lk 24,11]; a beszámoló egyszerűen a félelem motívumával fejeződik be: Mk 16,8; másrészt: a beszámoló Jeruzsálemben ellenőrizhető volt; a jeruzsálemi, keresztényellenes polémiában viszont egyáltalán nem szerepel az üres sír tényének a cáfolata). A másik tapasztalat Jézus többszöri megjelenése (a legrégebbi tanúságtétel erről: 1Kor 15,3b-5, egy eredetileg arámi nyelven megfogalmazott, az őskeresztény közösség első éveiben keletkezett hagyományrészlet, amely a zsidó antropológia szerint *csakis* test szerinti feltámadást jelenthet, és semmiképpen sem lehet „puszta legitimációs formula"): e megjelenésekben Jézus önmagáról tesz tanúságot kiválasztott tanúk előtt, akik elsősorban nem az üres sír alapján, hanem a saját észlelésükből származó saját meggyőződésük alapján tanúskodnak hitükről. Ezt a meggyőződést utólag, az evangéliumokban, mások számára is hitelessé teszi az üres sír megtalálásáról szóló beszámoló, amelyet Jeruzsálemben nem vitattak és nem is vitathattak.

2. 1Kor 15,3-5-höz hasonlóan Szent Péter beszédei (ApCsel 2,22-40; 3,12-16; 5,29-32; 10,34-43 és máshol), melyeknek értékét a kritikai exegézis újból felfedezte, szintén az ősegyház húsvéti hitét tanúsítják (és mellesleg tanúskodnak a feltámadással kapcsolatos, zsidók és keresztények között folyó vitáról is): az ősegyház hitt *Isten* csodatettében, mellyel feltámasztotta és láthatóvá tette Jézust, és ezzel Szent Péter a Feltámadott megjelenéseiről mint *objektív* eseményekről tesz tanúságot

(a húsvéti prédikáció alapsémája: feltámadás – szentírási bizonyítás – a tanítványok tanúságtétele; későbbi séma: üres sír – krisztofánia – mennybemenetel). A megjelenésekről szóló tanúságtételnek további lényeges mozzanata annak bizonyítása, hogy a Megfeszített azonos a Feltámadottal (pl. Lk 24; Jn 20), hogy a tanúságtételnél, az Úr rendelkezése folytán, az →*apostoloknak* és elsősorban Szent Péternek különleges méltósággal párosuló funkció jut, amit külön még egyszer hangsúlyoznak a Feltámadott beszédeiről szóló beszámolók. Jézus feltámadásának újszövetségi tanúsítása elválaszthatatlanul összefonódik azzal a feltételezéssel, hogy a feltámadás objektív esemény, amelyet (ha nem is helytelenül, de) nem kielégítően ad vissza az a formula, hogy Jézus „a hivők tudatában támadt fel". Tekintettel a feltámadott test újszerűségére, érthető, ha azt mondják, hogy a tanítványok húsvéti tapasztalatának értelmezési sémájául a test feltámadása szolgált (lásd e címszó II. pontját), amelyet a zsidóság várt; de ez a tapasztalat nem csupán belső, értelmezésre szoruló reflexiós folyamat volt, hanem nyilvánvalóan objektív eseményeken alapult.

3. A Jézus feltámadásában való apostoli hitnek és e hit megvallásának – ami a katekézisben és a kultuszban, kiváltképpen a →*keresztség* alkalmával történt – tartalma röviden a következő: Jézus feltámadása az Atya legnagyobb csodatette – a Fiú döntő tanúskodása önmagáról; a végső időnek és a végső idő üdvösségének kezdete – az üdvösség tapasztalása a jelenben; teljes megismerése Jézusnak mint →*Messiásnak*, mint Isten szolgájának (→*ebed Jahve*), mint az →*Ember fiának*, mint a második →*Ádámnak*, mint „az élet fejedelmének", mint az új teremtés alapítójának és mintaképének, mint a kozmikus végső embernek, mint →*Kúriosznak*, aki megdicsőült alakban jelen van közössége számára; ebből következik az a figyelmeztetés, hogy az új →*életben* meg

kell változnunk, fel kell öltenünk az új embert; ám e figyelmeztetésnek csak a Feltámadott kegyelmében tudunk eleget tenni, mert végső soron a Feltámadott „Lelke" az (vö. Róm 7,6; 8,9; 14,17 és máshol), aki ujjáteremti a hivőt, aki a „végső és mennyei Ádám" képmásává teszi (vö. 1Kor 15,47 és köv.), sőt, képessé teszi arra, hogy a Feltámadott benne lakozzék (vö. Róm 8,10; Ef 3,17; Gal 2,20).

4. Jézus feltámadását kezdettől fogva valamennyi hitvallás ismeri. Jézus feltámadása központi témája kell, hogy legyen a mai teológiának is, mivel ez a beteljesülése a világra és az emberre irányuló isteni üdvözítő cselekvésnek, benne adja oda magát Isten visszavonhatatlanul a világnak a Fiú által, akit a feltámadással végérvényesen igazolt, és ezért a világot eszkatologikus végérvényességgel fogadja el és viszi üdvösségre *(→halál)*, úgyhogy minden, ami még hátra van, csupán a Jézus feltámadásában történteknek megvalósítása és nyilvánvalóvá válása. Itt a hit igazi titkáról van szó, mivel a feltámadás, amely a maga konkrét és teljes lényege szerint éppen Jézus Krisztus beteljesülése, adekvát módon csak a megtestesülés abszolút titka felől érthető meg. Teológiai szempontból tehát Jézus feltámadása elsődlegesen nem egy önmagában már érthető, általában vett feltámadás egyik konkrét esete, hanem az az egyedülálló, Jézus lényéből és halálából következő esemény, amely az általa megváltottak mint megváltottak feltámadásának az alapja.

5. A feltámadás krisztológiai aspektusa azt jelenti, hogy Jézus a maga teljes és ezért testi valóságában támadt fel, és jutott el (egy halott újjáélesztésétől eltérően) a megdicsőült beteljesülés és halhatatlanság állapotába, ami őt szenvedése és halála következtében illeti meg, minthogy ezek benső, lényegi szükségszerűséggel hozzák létre ezt a konkrét beteljesülést. Jézus halála és

feltámadása egyetlen, összefüggő folyamat, melynek szakaszait nem lehet szétválasztani (vö. Lk 24,26.46; Róm 4,25; 6,4 és köv.): halálakor minden egyes ember a maga végérvényességébe épül bele, úgyhogy ez a végérvényesség az ő időbeli szabad létezésének beérett gyümölcse, és nem olyan szakasz, amely pusztán az időbeli egymásutániságban következik valami után, és amelyben az előzőhöz valami egészen különnemű hozzáadódhatna. De ugyanakkor ez a beteljesülés mégis Isten ajándéka, mivel a halálban az ember minden tekintetben ráhagyatkozik arra, aki rendelkezik felette. Ezért a feltámadás Jézusnál éppen *az ő* halálának, ennek a halálnak beteljesülést hozó végkifejlete kell, hogy legyen; halál és feltámadás egy és ugyanazon folyamat mozzanatai kell, hogy legyenek, amelyek kölcsönösen feltételezik és értelmezik egymást. Ezért nem mitikus kijelentés, hanem magának a dolognak a kifejezése a Szentírásnak és a hagyománynak az az állítása, hogy a feltámadás Jézus keresztáldozatának reális elfogadása az Atya részéről, ami hozzátartozik magának az áldozatnak a lényegéhez.

6. Mivel Jézus testiségében és ember voltában maradandó része az egységes dinamikájú, egységes világnak, ezért objektíve, szótériológiai szempontból Jézus feltámadása az ontológiailag összefüggő történést alkotó világ megdicsőülésének a kezdete; ebben a kezdetben a világ beteljesülése elvileg eldőlt, és már elkezdődött. Jézus feltámadása ebben sem csupán az ő kizárólagos, senki mást nem érintő sorsa, hanem az ő feltámadása teremti meg a →„*mennyet*"; és feltámadása (a „mennybemenetellel" együtt, amely alapjában véve a feltámadás mozzanata) nem csupán bemenetel egy eleve adott mennybe, úgyhogy az üdvtörténet végső soron itt is *alapja* a természettörténetnek, s az üdvtörténet nem pusztán lejátszódik a megmásíthatatlan természet keretein belül, amelyet ő

maga nem befolyásol. Ebből, másrészt, annak is ki kell derülnie, hogy a Feltámadott – mivel felülemelkedett a személyeket egymástól elválasztó földi testiségen – éppen mint Feltámadott, tehát azáltal, hogy „elment", lett ténylegesen azzá, aki közel van a világhoz, és ezért visszajövetelében Krisztusnak a világ iránti nyitottsága és a világhoz való bensőséges viszonya válik nyilvánvalóvá, ami a feltámadásban jött létre.

7. Ha tapasztalatot szerzünk valakiről, aki a „másvilághoz" tartozik, akinek meg kell magát „mutatnia", aki felette áll az emberek világát alkotó térbeliségen és időbeliségen, akkor ez nem olyan esemény, amelyet emberi tapasztalat alapján „megérthetnénk". A Lélek által történő tapasztalás nélkül, azaz ebben az esetben a létezés értelmességének hittel elfogadott tapasztalása nélkül nem következik be az az aktus, amelyben az ember rábízza magát a tanítványok húsvéti tanúságtételére. A remény beteljesülését csak az láthatja, aki remél, és a beteljesülés látványa saját létezésének nyugalmát adja meg a reménynek. A „test szerinti" feltámadást nem lehet „elképzelni", mivel az nem egy korábbi állapot helyreállítása, hanem azt a gyökeres átalakulást jelenti, amelyen az egész ember szabad, földi önmegvalósításának keresztül kell mennie ahhoz, hogy az ember megtalálhassa a maga beteljesülését az idő legyőzésében és az örökkévalóságnak az időből történő létrehozásában.

II. *A test feltámadása.* Az ember olyan lény, amely a beteljesülést hozó jövőt várja. Mivel saját magát egységnek tapasztalja, ezt a beteljesülést nem képzelheti egyszerűen a →*lélek* beteljesülésének, ha nem tudja is elgondolni egész lénye beteljesülésének „miként"-jét.

1. Az ószövetségi Szentírás és a későzsidóság iratai azt tanúsítják, hogy csak fokozatosan alakul ki a test fel-

támadásában való hit, melynek első biztos bizonyítéka az Ószövetségben Dán 12,1b és köv. (további bizonyítékok: 2Mak 7; az ószövetségi apokrifokban a test feltámadását először mint az igazak kiváltságát tanúsítják, később azután mindenkiről, jókról és gonoszokról egyaránt kimondják). Jézus korában elsősorban a szadduceusok vitatták a feltámadást, mivel Mózes nem tanúskodik róla, Jézus viszont a Szentírás alapján cáfolta meg őket (Mk 12,18-27). A feltámadás gondolatát világosan kimondja igehirdetésében Jézus, az *Apostolok cselekedetei* (ApCsel 24,15), a *János-evangélium* és a *Jelenések könyve*, Szent Pál teológiailag fejti ki ezt a gondolatot, s ennek kapcsán határozottan elutasítja a hellenisztikus testfelfogást (test = a lélek sírja vagy börtöne). Az Újszövetségben egyáltalán nem fordul elő az a gondolat, hogy az ember test nélkül boldog lehetne az Úrnál. A keresztény feltámadott teste Szent Pál szerint pneumatikus (mint ahogy az egész feltámadást a →*pneuma* határozza meg), hasonló Jézus Krisztus megdicsőült testéhez (lásd: →*doxa*) (Fil 3,21; 1Kor 15,35 és köv.), de ha a feltámadott test megváltozott is, mégis összefügg a földi testtel (1Kor 15,36 és köv., valamint 51). A nem-keresztények és nem-igazak feltámadásáról Szent Pál nem beszél; de az →*ítélet* teológiájában feltételezi ezt.

2. A feltámadás hitét a kereszténységen belül évszázadokon át elhomályosította a →*test* megvetése, amely a görög gondolkodás sajátossága volt, és ugyanezt eredményezte a lelki üdvösség individualista kultusza, továbbá az antik világkép, amely szerint a →*menny* az üdvtörténet előtt és tőle függetlenül létező hely, ahová az ember bejuthat, felemelkedés útján. Elődjével, XXII. Jánossal szemben XII. Benedek dogmaként kimondta, hogy →*Isten színelátása* nemcsak a feltámadás után következik majd be (amiről feltételezték, hogy „később" következik

be, *ezt* azonban nem definiálták), hanem már azelőtt is megilletheti az embert, hogy befejeződnék lényegének realizálódása a megdicsőült testiségben (DS 1000 és köv.).

3. A feltámadás adekvát értelmezése céljából figyelembe kell venni, hogy a „test" a Szentírásban az egész embert jelenti, annak testi valóságában (a szó másik értelmét illetően lásd: →*szarx*). Ez az egész ember azonban a maga egységében több dimenzióban létező lény (anyag – szellem, természet – személy, cselekvés – szenvedés stb.), amelynek a beteljesülése nem kell, hogy feltétlenül egyidejűleg történjék valamennyi dimenziójában. Így az is elgondolható, hogy a személyes szellem maradandó valósága már a →*halálban* eljut az Istennel való közvetlen közösség állapotába, és az elhunyt mégis kapcsolatban marad a világ valóságával, sorsával és így az idővel – annál is inkább, mivel a személyes szellemet a világ összvalósága értelmének, a világ végét pedig – amely, ha nem is a világ létezésének, de történetének a vége – a szellem beteljesülésében való részesedésnek kell tekintenünk (→*közbülső állapot*). Ez a beteljesülés csak akkor lesz tökéletes, ha kiterjed arra a dimenzióra is, amely anyagi mozzanatként elválaszthatatlanul hozzátartozik a szellem konkrétságához és amelyet a beteljesültség állapotában már nem úgy kell elgondolni, hogy a mi fizikai terünk valamely pontján található. Ezzel nem azt mondjuk, hogy a feltámadást nem lehet olyan folyamatként elgondolni, amely már a halállal elkezdődik. Ami a feltámadást mint az egyes ember egész történetének láthatóvá válását illeti, lásd: →*ítélet*; az emberi közösségeknek a feltámadásban bekövetkező beteljesülését illetően lásd: →*menny*. A feltámadott testre vonatkozó spekulációknak a bibliai →*eszkatológia* természetes szab határt.

FELVILÁGOSODÁS. Akár a felvilágosodás eredetét tekintjük olyan 18. századi képviselőinél, mint Diderot, Voltaire, Wieland, Lessing, Shaftesbury, Hume, akár az általa felvetett problémákat (→*teodicea*, a történelmi folyamat ésszerű rekonstrukciója, a hagyomány és az uralkodó tekintélyek kritikája az államban és az Egyházban, természetjog, ész és kinyilatkoztatás), akár a felvilágosodás célkitűzéseit (a természeti állapotból a politikai és jogi állapotba való átmenet, enciklopédikus műveltség és erkölcsi nevelés, a társadalom haladása a nagyobb szabadság, a türelem és nagykorúság felé), mindenképpen azt látjuk, hogy a felvilágosodás az alapvető keresztény értékekkel van kritikai kapcsolatban. A felvilágosodás későbbi, Kanttól származó definícióját – amely szerint a felvilágosodás nem más, mint kiemelkedés a kiskorúság állapotából, amelyben önhibánkból maradtunk meg – és az ebből eredő követelést, hogy az eszünket nyilvánosan használjuk, csak ott érezhették eleve a kereszténység kritikájának, ahol a kereszténységet ama hatalmak közé kellett sorolni, amelyek fenntartották és kihasználták ezt a kiskorúságot és kritikaellenességet. A korai romantikának és a 19. század politikai restaurációjának az a törekvése, hogy a felvilágosodást lejárassa, teológiailag abban csapódik le, hogy a felvilágosodást elhamarkodottan azonosítják a hitet elutasító racionalizmussal, vagy az ateista erők közé sorolják, emiatt viszont a felvilágosodás úgy jelenik meg, mint magának a kereszténységnek voltaképpeni válsága az újkorban.

Ha a felvilágosodás eredeti szándékához kapcsolódva a jelent nem tekintjük a felvilágosodás beteljesülésének, a felvilágosodást pedig a polgári történelem korábbi szakaszából ránk maradt, idejétmúlt illuziónak, hanem – Kant, Hegel, Marx nyomán – a felvilágosodást teljesítetlen feladatként, a szabadság eddig még befejezetlen

történelmének folytatására szóló megbízatásként fogjuk fel, akkor a kritikai teológiának is foglalkoznia kell, mégpedig szükségképpen, azzal a kérdéssel, hogyan tud a maga módján gyakorlatilag hozzájárulni a politikai és jogi szabadság megvalósításához. Ez annál is biztatóbbnak látszik, mivel a felvilágosodás és a kereszténység szembenállása ellenére még a kanti értelemben vett felvilágosult ész is egyetért a kereszténységgel abban, hogy az embernek ama célkitűzése, hogy a történelemben maga vívja ki a szabadságát, alapvetően különbözik az emberi boldogságvágynak a kegyes és igazságos Isten ajándékaként bekövetkező beteljesülésétől, és hogy ezt a különbséget a történelmi gyakorlat sem tudja megszüntetni. A történelmi tudat ezzel összefüggő differenciálódása nemcsak azt eredményezi, hogy maga a történelem menete lesz a döntő kritériuma minden olyan jelenlegi törekvésnek, amely a szabadság megvalósítására irányul, hanem lehetővé teszi a szabadságon alapuló társadalmi rend és az Isten eszkatologikus uralma közti különbség tagolt megfogalmazását is. – →*Politikai teológia.*

K. F.

FIDEIZMUS. A fideizmus tana a múlt század végén Párizsban (a református teológiai fakultáson) bukkant fel. E tan szerint a fogalmak és hittételek csupán szimbólumai egy olyan hitnek, amely minden fogalmiságot megelőzően, a történelmi bizonyosságtól és a teológiai reflexiótól függetlenül alakult ki. A fideizmus szerint egyedül a szívbeli meggyőződésnek és odaadásnak van jelentősége az üdvösség szempontjából, nem pedig a hitigazságok ésszerű és biztos megismerésének. A fideizmus katolikus irányzatát, amely lebecsüli az emberi észt és a hitnek fogalmak segítségével történő megfogalmazását, →*tradicionalizmusnak* nevezzük.

FILIOQUE (latin, jelentése: és a Fiútól). A „Filioque" szót a latin egyház először a 7. század végén iktatta be a nikaiai-konstantinápolyi hitvallás szövegébe, kiegészítésképpen. Azt jelenti, hogy a Szentlélek az Atyától „és a Fiútól" származik mint egyetlen egységes elvtől (→*Szentháromság*). E kiegészítés nem terjedt el mindenütt egyformán gyorsan, Rómában csak 1000 körül vették bele a hitvallásba. A „Filioque" beiktatása elsősorban a görög egyházban ütközött nagy ellenállásba, és 867 óta a görög egyház főképpen ezért támadja a latin egyházat. A görögök mind a mai napig ezt tekintik a szakadás okának, noha a firenzei egyesülési zsinaton (→*Firenze*, 1439) a két párt egyetértésre jutott a Filioque kérdésében, mind magát a dolgot, mind a hitvallásba való beiktatását illetőleg.

FILOZÓFIA ÉS TEOLÓGIA. A filozófia és a teológia viszonyát illetően az alapprobléma az, hogy lehet-e egyáltalán és hogyan lehet mindkettő egyidejűleg úgy *alap*tudomány (vagyis „tudományos", rendszeres és reflektált megvilágítása a létnek általában és a lét egészének), hogy az embernek se az egyikről, se a másikról ne kelljen lemondania (hogy tehát az ember ne kerüljön ama választás elé, hogy vagy filozófus, vagy teológus legyen), de egyik tudomány lényegét se kelljen megmásítania. A kérdés megvilágítása végett először is arra kell utalnunk, hogy a katolikus teológia lényegi különbséget állapít meg →*természet és kegyelem*, tehát természetes istenismeret (→*Isten megismerhetősége*) és →*kinyilatkoztatás* között, tehát a maga részéről nemcsak megtűri, hanem meg is követeli a filozófiát, tehát a kinyilatkoztatást és a hitet nem a gondolkodó embernek (mint bűnösnek) abszolút kudarcával indokolja. E megállapítás jelentőségét fokozza, hogy ez a megkülönböztetés nem elszigetelést jelent (mivel nem valamiféle puszta természet-

nek a létezését állítja); az általános és hivatalos →*üdvtörténet* viszonyának perspektívájából nézve világos, hogy a filozófiatörténet is hozzátartozik a kinyilatkoztatás történetéhez, és ezért a filozófia nélkülözhetetlen kommunikációs partnere a kereszténységnek és teológiájának. A történelem, továbbá, azt mutatja, hogy a →*teológia* mindig felhasznált filozófiai eszközöket is, és a katolikus teológia a →*modernizmussal* és az →*érzelemvallás* minden fajtájával szemben ragaszkodik ahhoz, hogy e történelmi tényre jogosult is: a kinyilatkoztatás és a kegyelem címzettje eleve az *egész* ember, tehát a gondolkodó ember is, és ez az igény nem másodlagos, hanem a vallás lényegéhez tartozik. A hivő kereszténynek mint kereszténynek eleve az a meggyőződése, hogy a szellem, a természet és a történelem Isten alkotása, kinyilatkoztatása és tulajdona, és Isten mint egyetlen igazság *minden* valóságnak és igazságnak a forrása; az ő műve a történelmi, szóbeli kinyilatkoztatás is, amellyel *saját* teremtését tette tökéletessé és emelte fel. Ha tehát valami „kívül" esik a világ valóságának valamilyen meghatározott körén (vagyis itt: a történelmi kinyilatkoztatásnak, az Egyháznak és a teológiának a körén), akkor a keresztény számára ebből még egyáltalán nem következik, hogy ez a valami kívül esik az ő Istenének hatókörén is. A kereszténynek tehát nem szabad és nem kell abszolutizálnia teológiáját a filozófia kárára. Ha így tenne, összetévesztené teológiáját annak Istenével. Éppen a keresztény az, aki tudatában van a világ →*pluralizmusának*, amelynek egységéről pozitív módon és adekvátan senki sem tud gondoskodni (egyedül csak Isten), így az Egyház sem és az Egyház teológiája sem, noha ez természetesen semmiképpen sem jelenti azt, hogy létezhet kettős igazság. Megfordítva: ha a filozófia az embernek az a kísérlete, hogy gondolati úton megbirkózzék az emberi létezéssel, mégpedig annak teljes szélességében és mélységé-

ben (még a leginkább transzcendentális filozófiának is kell foglalkoznia a szellem történetével), akkor a filozófia nem mehet el a vallás jelensége mellett, mert ez a jelenség minden korban és mindenütt (még ott is, ahol az →*ateizmust* hirdetik igazi létértelmezésként és így „vallásként") az emberi létezés alapstruktúrái közé tartozik. Az olyan filozófia, amely nem volna egyben „vallásfilozófia" és „természetes teológia" is (bármilyen alakot öltsön is ez), csak rossz filozófia lehetne, mivel nem látná a saját tárgyát. (Az olyan magabiztos ateizmus, amely úgy tesz, mintha a vallási kérdés már egyáltalán nem létezne, vagy nem tudja, mit értünk mi Istenen, vagy az Isten elől való menekülés átlátszó technikája – és póz.)

Döntő fontosságú azonban a következő felismerés:

a) Ha a filozófia rendszeres, *transzcendentális* reflexió kíván lenni, akkor nem lehet a konkrét, üdvösséges és adekvát létértelmezés, nem helyettesítheti a vallást (és annak teológiáját) mint konkrét és történelmi létértelmezést, és *önmagától* egyáltalán nem támaszthat igényt erre. Ha a filozófia nem érné be azzal, hogy ilyen transzcendentális reflexió („közvetítés") legyen, ha – más szavakkal – konkrét maieutika (vizsgálódás) szeretne lenni, amely az embert bevezeti a konkrét, a reflexió által adekvátan nem kifejezhető, de elkerülhetetlen és kötelező létezésbe (és így a konkrét vallásba), akkor a filozófia, filozófia néven, éppen a teológiának és a filozófiának, az a priori önfelfogásnak és a kinyilatkoztatásnak plurális egysége lenne (vagy hamis lenne, azaz jórészt szekularizált teológia). Ez viszont terminológiai kérdés, jobban mondva az egyetlen és totális létmegértés helyes elemzésének kérdése volna, amiből az derülne ki, hogy az így felfogott filozófia az észnek és a kinyilatkoztatásnak, a teológiának és a filozófiának oly egysége lenne, amelyet a reflexió nem tudna tartalmilag feldolgozni. Ha viszont a filozófia, az egész filozófiai tradícióval össz-

hangban, transzcendentális reflexiónak tekinti önmagát, akkor ezt mondhatjuk: az ilyen filozófia tartalmilag sohasem éri utol egészen a létezés konkrétságát, noha ezt a konkrétságot épp a létezés megalapozójának és nem közömbös maradéknak tapasztaljuk: a történelmiség kevesebb, mint a valóságos történelem, a konkrét szeretet több (nem kevesebb!), mint az elemzés útján kapott formális szubjektivitás (a szeretet képessége és parancsa), az átélt szorongás több, mint ennek az alapvető emberi létállapotnak fogalma. De ha ez a kijelentés, mint a filozófia határainak elismerése, a filozófia alapvető kijelentései közé tartozik, mégpedig éppen annyiban, amennyiben a filozófia „első" (alap-)tudomány, amelyet már nem előz meg más tudomány mint *az ő* alapja (de megelőzi a nálánál nagyobb, realizált valóság), akkor a filozófia mint a szellem transzcendenciájának tana Istenre mint az abszolút titokra utal; →*antropológiájában* és vallásfilozófiájában (esetleg már a természetfeletti →*egzisztenciál* befolyására) úgy konstruálja meg az embert, mint aki lehetőség szerint az élő Isten „igéjének hallgatója" („Hörer des Wortes"); *puszta* öntudatként és befejezhetetlen közvetítésként pedig az önmagát történelmileg közvetítő embert, létezésének realizálása céljából, magához a történelemhez utasítja. A filozófia tehát önmagában nem olyan alaptudomány, amely azt az igényt támaszthatná, hogy képes egyedül megvilágítani és irányítani az ember konkrét létezését. A filozófia – ha helyesen értelmezi önmagát és helyesen érti szabadságát (melyet Isten titkos kegyeleme szabadít fel) – a létezésnek az az első, reflektált megvilágítása, amely felbátorítja az embert arra, hogy komolyan vegye a konkrét valóságot és a történelmet. De ekkor a filozófia azt a lehetőséget nyitja meg az ember számára, hogy a konkrét történelemben találja meg az élő Istent, aki az emberré-levés útján közvetítette önmagát az embernek.

b) Igaz, a konkrét kinyilatkoztatás és ennyiben az Egyház és tanítóhivatala (mégpedig lényegéből következőleg szükségszerűen) arra tart igényt, hogy bizonyos értelemben (legfőbb elvként és a mindenség üdvösségeként) a valóság *egészét* képviseli. Ezért a keresztény mint filozófus, amennyiben hivő és amennyiben már megvalósította létezésének hitbeli egységét és a hitnek megfelelő hierarchiáját, annyiban létezésének egysége miatt nem tekintheti önmaga és filozófiája szempontjából teljesen közömbösnek és illetéktelennek az Egyház tanítását. Ezért az Egyház tanítása nem tárgya vagy anyaga a filozófiának, hanem irányítja azt mint „norma negatíva". Ámde a filozófia és a teológia maradandó pluralitása miatt, amelyet maga a teológia is megkövetel, ez a „norma negativa" semmi esetre sem jelenti azt, hogy a filozófus vagy a teológus számára mindig elérhető kell, hogy legyen valamilyen (az ember történelmisége számára tapasztalható) *pozitív* szintézis. Filozófiai és teológiai sorsának végső egységét az ember rábízhatja és rá is kell, hogy bízza a filozófia és a teológia egyetlen Istenére, aki mindig nagyobb, mint a filozófia *és* a teológia.

A teológia (a kinyilatkoztatástól és az igehirdetéstől eltérően) a kinyilatkoztatásra és az egyházi igehirdetésre irányuló reflexió, amelyben az ember (mindkettővel szemben kritikus kérdésekkel) szembesíti a kinyilatkoztatást a maga (részben filozófiailag is reflektált) létfelfogásának egészével, ahogyan az adva van az ő konkrét szituációjában. E szembesítésnek az a célja, hogy az ember ezáltal a kinyilatkoztatást valóban elsajátítsa, a maga számára értelmezze, kritikailag megtisztítsa a félreértésektől, és megfordítva: hogy a maga eleve adott értelmezési szempontjait felülvizsgálja a kinyilatkoztatás fényében stb. Ámde az ember ezzel szükségszerűen „filozofál" a teológiában. Az ember előzetes, „filozófikus" önfelfogása (amely lehet reflektált vagy reflektálatlan)

egyike azoknak az erőknek, amelyek megkülönböztetik a teológiát a kinyilatkoztatástól mint kinyilatkoztatástól és elindítják a teológiai vizsgálódásokat. A teológiának azért lehet filozófiai indíttatása, mert a kinyilatkoztatás mint az emberi egzisztencia egészéhez szóló hívás és mint az emberi egzisztencia egészének igénylése már eleve nyitott az ember „filozófikus" önfelfogása iránt, és mert magában a teológiában is benne rejlik az embernek valamilyen filozófiai vagy filozófia előtti önfelfogása; vagy az is lehetséges, hogy ez az önfelfogás eredetileg filozófiai volt, de aztán ismét visszasüllyedt a köznapi gondolkodásba és – látszólag – magától értődővé lett. Aki azt gondolja, a teológiában nem kell „filozofálni", az öntudatlanul valamilyen uralkodó filozófia álláspontjára helyezkedik, vagy csak az épületes fecsegésig jut el, ami nem tölti be a teológia feladatát. A teológián belüli filozofálás szükségességéből nem következik, hogy a teológiában feltételezünk oly zárt filozófiai *rendszert*, amely megváltoztathatatlanul érvényes, és pusztán csak alkalmazni kell. A filozófia „eklektikus" módon visszatükrözheti az emberi tapasztalás és a szellemtörténet rendszerbe nem foglalt pluralizmusát, és a filozófiának készen kell állnia arra, hogy teológiai alkalmazása során megváltozik és elmélyül. *Keresztény* filozófia (ha egyáltalán) csak akkor létezhet, ha a filozófia, elvét és módszerét tekintve, csak filozófia és semmi más nem akar lenni, mert különben e filozófia nem volna alaptudomány. A filozófia csak akkor lehet „ancilla theologiae" (vagyis puszta mozzanata egy nagyobb egésznek, amely felé önmagától vezet), ha szabad. A teológiának is vállalkoznia kell arra, hogy a filozófiával nyílt dialógust folytasson, amelyet nem manipulál eleve a priori módon maga az ember és az Egyház, és bátran át kell vennie a filozófiától azt, amit nem tudott előre.

A filozófus először is akkor „keresztény", ha hagyja,

hogy keresztény hite „norma negativa"-ként érvényesüljön. Ez nem „filozófiátlan" eljárás. Valamely filozófiát „kereszténynek" nevezhetünk, ha ez a filozófia történelmileg olyan ösztönzéseket kapott a kereszténységtől, amelyek nélkül ténylegesen nem volna olyan, amilyen. Azután „keresztény" a filozófia, ha a filozófus, aki keresztény, arra törekszik, hogy filozófiája valamint hite (és így a teológiája) között konvergencia legyen, de közben tudatában van a két szféra lényegi különbözőségének és összemérhetetlenségének, és így tudja, hogy törekvése csak aszimptotikus értelemben lehet eredményes. Ez a törekvés nem azt jelenti, hogy filozófia és teológia között eleve adott, semmitől sem veszélyeztetett harmónia van, de azt sem engedi meg, hogy a „kettős igazság" tanába meneküljünk.

A filozófia és a teológia közti tényleges viszony nemcsak a filozófiák nagyobb száma miatt változott meg napjainkban; e viszony azért is változott, mert a filozófia már nem az egyetlen, sőt, ténylegesen nem is a legfontosabb olyan tudatforma, amely közvetíti a „világot" a teológia számára, melynek tevékenysége közben számot kell vetnie ezzel a világgal. Napjainkban a modern tudományok (a történelem-, a természet-, a társadalomtudományok) ebben a tekintetben is partnerei lettek a filozófiának. És a tudományok nem tekintik magukat az egyetlen filozófia különböző ágainak: bár tudatában vannak annak, hogy történelmileg a filozófiából származnak, mégsem hagyják, hogy önfelfogásukat, módszerüket és lényegüket a filozófia írja elő számukra. Sőt, inkább azt tartják, hogy a filozófia mint a létezéssel kapcsolatot teremtő közvetítés fölösleges, vagy úgy vélik, hogy a filozófia csupán utólagos formalizálása az autonóm tudományok módszereinek. A teológiának számolnia kell ezzel: a tudományok is partnerei a dialógusban, melynek mindkét félre nézve vannak követ-

kezményei. A teológiának itt a modern tudományos tevékenység alapvető szemléletmódját és a tudományok adekvát szintézisben össze nem foglalható pluralizmusát éppúgy figyelembe kell vennie, mint e tudományok sajátos módszereit és sajátos eredményeit. Megfordítva, a teológia segítségére kell, hogy legyen a tudósnak abban, hogy emberileg elviselje ezt a szituációt (amely egyenesen szellemi skizofréniához is vezethet).

A filozófiák mai pluralizmusa ellenére – amelyen ténylegesen már nem lehet úrrá lenni és amely analóg pluralizmust idéz elő a teológiában is – figyelembe kell venni a következőket. Az *egy* Egyház, amelynek *egy* a hitvallása és *egy* a tanítóhivatala, nem mondhat le egy olyan teológiáról, amely valamilyen módon valamennyi tagja számára azonos, és amelyre szüksége van az *egy* hitvallás értelmezéséhez és megőrzéséhez, és nem mondhat le arról, hogy ne szabályozza a nyelvhasználatot, mégpedig kissé részletesebben annál, amennyit maga a dolog amúgy is megkövetel. De ha az Egyház hivatala számára feltételezünk egy ilyen (terminológiájában stb.) némileg egységes, iskolás („hivatalos") teológiát (miközben a történelmi fejlődés továbbra is megy előre), akkor ebből az következik, hogy lennie kell – a módszerek valamint az érthetőnek és elfogadottnak tekintett fogalmak tekintetében – valamilyen egyházi, iskolás („hivatalos") filozófiának. Természetesen felvethetjük a kérdést, hogy e „filozófia" még egyáltalán filozófia-e a szó szigorú értelmében, vagy csupán az a nyelv és az az értelmezési horizont, amely – jóllehet a filozófiáktól származik – nem más, mint valamely korszak általános tudata, reflektálatlan, rendszertelen formában. De ha létezik ilyen átlagos, iskolás filozófia, akkor erre szüksége van annak a teológiának, amely az egy hitvallás miatt nélkülözhetetlen.

FIRENZE. IV. Jenő pápa a 17. egyetemes zsinatot *(→Basel)* 1437-ben Ferrarába, 1439-ben Firenzébe helyezte át, ahol létrejött (de csak átmenetileg) a római katolikusok és a görögök egysége (1439. VII. 6.), a koptokkal való egység (1442. II. 4.), majd pedig, miután a pápa a zsinatot 1443-ban Rómába helyezte át, az unió a szírekkel (1444. IX. 30.), bizonyos káldeusokkal és a ciprusi maronitákkal (1445. VIII. 7.). A zsinat definíciói a következő kérdésekre vonatkoztak: a *→Filioque*, *→Isten színelátásának* azonnali bekövetkezése a halál után a megigazult embernél és a *→pápa* primátusa (DS 1300–1307). Az örményeknek szóló határozat részletesen foglalkozik a hét szentséggel (DS 1310–1327), a jakobitáknak szóló határozat pedig a szentháromságtannal, a krisztológiával, az ószövetségi törvénnyel, a gyermekkeresztséggel, a teremtéssel (minden teremtett dolog jó) és az egyháztagsággal (DS 1330–1351).

FORMA: általában az (az „alak", a „struktúra"), ami valamely anyag vagy tartalom milyenségét határozza meg. Az arisztoteliánus-tomista metafizikában a forma egyrészt lényegi elv, mely a létező tulajdonképpeni mibenlétét meghatározza, másrészt a létezés elve; ennyiben a forma korrelatív fogalma az *→anyagnak*, és léte egyedül az anyag meghatározásában és realizálásában áll. Mivel Istenben nincs különbség forma és meghatározásra váró, egészen soha meg nem szüntetett anyag között, ezért Istent „tiszta" formaként foghatjuk fel. Ennek alapján a *→szellem*, teremtett szellemként is, szabad és anyagtalan tudatos lét, amelyet, az Isten tiszta szelleméhez való hasonlatossága miatt, „forma formarum"-nak is nevezhetünk, mivel az egész létet átfogja. – A szentségek teológiájában formán azt az alakító és értelemadó igét értjük, amely bizonyos anyagot (a pap valamilyen cselekvését és a közben felhasznált „anya-

gokat", vagy azt a „megfogható" fogékonyságot, amelyet, például a bűnbánat szentségénél, a szentséghez járuló személynek kell magában kialakítania) egészen „megformál", és így szentségi jellé alakít.

FORMÁLIS ÉS FUNDAMENTÁLIS TEOLÓGIA. A szigorúan szisztematikus teológiának *(→dogmatikának)* azt a részét nevezhetjük formális és fundamentális teológiának, amely az üdvtörténet „formális" és maradandó alapstruktúráit dolgozza ki (az Isten és a teremtmény közti alapvető viszonyt; az Isten szavai és tettei által történő személyes kinyilatkoztatás általában vett fogalmát; a megváltó kinyilatkoztatás fogalmát), és amely annyiban „fundamentális teológia" volna (ami nem tévesztendő össze az apologetika értelmében vett *→fundamentális teológiával*), amennyiben ez a teológia ezeket a formális kategóriákat az *→üdvtörténet* értelmezésének eszközeiként adná elő (magát az üdvtörténetet pedig e „formális és fundamentális teológiától" különböző „speciális dogmatikának" kellene tárgyalnia). Ez a teológia „fundamentális" annyiban, hogy a keresztény kinyilatkoztatásnak ezt az általános és formális lényegét szembesíti az általában vett emberi szellemi élet formális struktúráival, amire azért van szükség, mert a kinyilatkoztatás története az ember szellemi életébe szól bele, annak ajándékozza oda magát, és mert a kinyilatkoztatást az ember szellemi életéből kiindulva kell hozzáférhetővé tenni. E „formális és fundamentális teológia" mellett az apologetika értelmében vett *→fundamentális teológia* számára megmaradna a maga specifikus tematikája: a hit racionális igazolása a keresztény kinyilatkoztatás ténye alapján; a kinyilatkoztatás ténye és tényleges, tartalmi struktúrája.

FORMÁLIS OBJEKTUM, TERMÉSZETFELETTI. E fogalom mögött a katolikus teológia régóta vitatott, de eddig általánosan elfogadott módon még nem megoldott kérdése rejlik: vajon annak az embernek a természetfeletti, →*üdvösséges cselekedete*, akit a →*kegyelem* erre képessé tesz, csupán az embernek a kegyelemből fakadó ontikus (létszerű) struktúráján alapul-e, vagy a kegyelem (a szó legátfogóbb értelmében) felemeli és befolyásolja („afficiálja") az ember tudatát is? – Mivel a kegyelem jóvoltából csíraszerűen (tehát valóságosan és hatékonyan!) már megkezdődik az Isten életében való részvétel, és ezzel az ember egész szellemi tevékenysége már itt és most egy lényege szerint természetfeletti tárgyra: →*Isten színelátására* (vagyis Isten „birtoklására") irányul, ezért beszélhetünk az emberi szellemnek a kegyelem jóvoltából felemelt (vagy ahogy a Szentírás mondja: „megvilágosult") intencionalitásáról (irányultságáról), amelynek tárgya magának Istennek a végtelen valósága: ez az intencionalitás nem-tárgyi és nemtematikus „horizontot" alkot, s az ember ehhez viszonyítva fog fel mindent, ami erkölcsi és vallási, tehát „egzisztenciális" szempontból jelentős, és ehhez viszonyítva próbálja végső rendeltetését betölteni. Semmi sem kényszerít bennünket arra, hogy az ember természetfeletti cselekedetében csupán ontikus felemelkedést lássunk, de az is igaz, hogy ezt az intencionalitást nem lehet explicit módon, egyértelműen megkülönböztetni a szellem transzcendentális voltától.

FORRADALOM, A FORRADALOM TEOLÓGIÁJA. Ha a társadalom, a társadalmi munkamegosztás következményeképp, olyan csoportokra bomlik fel, amelyek közül bizonyosak közvetlenül rendelkezhetnek a termelési eszközök, intézmények és hírközlési lehetőségek felett, míg a többiek számára a személyes és társa-

dalmi önmegvalósításnak ezek a lehetőségei tőlük független, általuk nem befolyásolható adottságot jelentenek, és a társadalomnak ez a tagolódása nem csupán szabadon elfogadott, funkcionális szükségszerűség, hanem az egyik osztály egyoldalú uralma a másikon, akkor a társadalom saját lényegét tagadja meg, és tartós konfliktus lappang benne. Ennek az ellentmondásnak feszítő ereje a társadalmi rend válságát idézi elő, ha az uralomnak alávetettek tudatára ébrednek e konfliktusnak, a társadalmi rendszer pedig már nem tudja reálisan teljesíteni az elnyomott osztályoknak azt az immár határozott követelését, hogy több szabadságot és a társadalmi fejlődés nagyobb lehetőségeit kapják meg ők is, és ezért nem tudja őket lecsillapítani valamilyen kibékítő ideológiával. A forradalom, szűkebb értelemben, e konfliktus kiéleződése és a fennálló viszonyoknak rövid idő alatt történő gyökeres és erőszakos megdöntése. Tehát a forradalom mint a társadalomnak és a társadalom termelési viszonyainak gyökeres újjászervezése abban különbözik a rendszeren belül maradó reformoktól, hogy a forradalom magának a társadalmi rendszernek az alapelveit támadja, és túlmegy azokon a közvetítéseken és problémamegoldási lehetőségeken, amelyeket maga a rendszer is lehetővé tesz. Ezért a forradalom, államjogi szemszögből nézve, a fennálló uralmi rend értelmében szükségszerűen mindig illegális, mivel éppenséggel nem támaszkodhat a rendszer kínálta lehetőségekre. De a sikeres forradalom a maga részéről ismét új jogot alkot. Minden forradalom célja a szabadság formájában elgondolt jó: a szükségtől, a kizsákmányolástól, a jogtalanságtól és a megaláztatástól való szabadság. A forradalomra rákényszerített eszköz az erőszakos küzdelem, enélkül a közvetlen és struktúrális erőszakon alapuló fennálló rendszert nem lehet megszüntetni. A forradalom rendszerint úgy megy végbe, hogy egy forradalmi csoport vagy párt

megpróbálja a nép nevében magához ragadni a politikai hatalmat. Itt elvileg felvetődhet az a kérdés, hogy mielőtt a társadalmi viszonyok megváltoztatására sor kerülhetne, előbb a tudatot kell-e forradalmasítani, vagy a politikai forradalom hozza-e létre az új tudatot: de ezt a kérdést mint elvontan felvetett kérdést nem lehet az időbeli sorrend megadásának értelmében megválaszolni. Előbb újból meg kell határozni az elmélet és gyakorlat viszonyát, és csak ezen az alapon lehet felvetni az objektíve forradalmi helyzetnek és a forradalmi szubjektumnak a kérdését. Csak ha mindkettő megvan, akkor jöhet létre a forradalmi tudat és a forradalmi gyakorlat, amelyek kölcsönösen függnek egymástól, és csak akkor kezdhetnek hatni. Az elnyomott osztály oly mértékben ismeri ki a viszonyokat, ahogyan a fennálló ellentmondások gyakorlati megszüntetésére törekszik. A forradalomban gyökeresen megváltoztatott intézmények működtetéséhez gyökeresen megváltozott emberekre van szükség. Ha a kettő közül bármelyik hiányzik, akkor többnyire káosz vagy restauráció következik be. Történelemfilozófiai szempontból nyitott kérdés, hogy egyáltalán sikerülhet-e és végleges lehet-e a szabadság és az egyenlőség egyidejű megteremtése a társadalmi bőség alapzatán. Napjainkban a forradalom teológiája (amely főképp protestáns eredetű, de amelyet XXIII. János és VI. Pál pápa szociális kérdésekkel foglalkozó enciklikái is bátorítottak; vö. DS 3775 és köv.) nem annyira erre a kérdésre és az ehhez kapcsolódó történelemfilozófiai nehézségekre kíván adekvát választ adni, hanem, a keresztény üzenet eszkatologikus jellegét újból előtérbe állítva, inkább az igazságtalan uralom megszüntetéséhez és az emberhez méltó társadalmi rend megteremtéséhez kíván hozzájárulni ott, ahol a társadalmi válság jelenleg a legsúlyosabb (elsősorban a harmadik világban). Ebben az értelemben a forradalom teológiája nem-

csak a hit társadalomkritikai hermeneutikájának tekintsük magát, hanem konkrét politikai célkitűzésnek is, és ezért a forradalom teológiájához hozzátartozik az a követelés is, hogy stratégiai szövetségre kell lépni a kizsákmányolt és elnyomott osztályok politikai szervezeteivel.

K.F.

FUNDAMENTÁLIS TEOLÓGIA. 1. A fundamentális teológia kialakulását az tette szükségessé, hogy a kereszténységnek már történelme legkorábbi szakaszában is vitát kellett folytatnia a nem-keresztény „tudományos környezettel", és mindenkor számot kellett adnia a keresztény hit alapjáról (1Pt 3,15). A fundamentális teológia legkorábbi alakjában „apológia" volt a zsidósággal és a pogánysággal (→*gnózis*, →*manicheizmus*) szemben, majd ez az apológia mindinkább szisztematikus apologetikává fejlődött (Aquinói Szent Tamás: Summa contra gentiles), amely nem kizárólag a keresztény kinyilatkoztatás tagadói ellen irányult, hanem a keresztény teológia önfelfogásának „fundamentális" kérdéseit kívánta tisztázni. Később a kereszténységnek meg kellett védenie magát a deizmussal, a racionalizmussal, az idealizmussal és a materializmussal szemben, s ennek hatására azután kialakult *az* „apologetika" pontosabb tárgyköre: a kinyilatkoztatás megismerésének lehetőségével kapcsolatos, az egzisztenciális ontológiához tartozó kérdések (a hit motívumai, a hit elfogadásának készsége, →*praeambula fidei*, →*csoda*, prófétálás); tehát egy lehetséges *kinyilatkoztatás* lényege, lehetősége és megismerhetősége; egy ilyen kinyilatkoztatás lehetséges módjai; a Jézus Krisztusban adott kinyilatkoztatás ténye; a kinyilatkoztatás történelmi struktúrája; történeti bizonyítékai; az apologetika második részének témája e kinyilatkoztatás megőrzése a történelemben az →*Egyház* alapítása által; az Egyház teológiai lényege;

az Egyház történelmi-társadalmi struktúrája (→*apostol*, hierarchia, primátus →*tanítóhivatal*, →*pápa*, →*tévedhetetlenség*); az Egyház lényegi ismertetőjegyei (egység, szentség, katolicitás, apostoliság).

2. A fundamentális teológia ma már nem elégszik meg azzal, hogy a keresztény kinyilatkoztatás tényének apologetikáját és bizonyítását nyújtsa, hanem ezenfelül egyre inkább kezdi betölteni a rendszeres teológia (dogmatika) azon ágának funkcióját, amelynek a keresztény teológia „formális és fundamentális" önreflexióját kell kifejlesztenie. A fundamentális teológia ezzel hasonulna a →*„formális és fundamentális teológiához"*, és így ténylegesen a →*dogmatika* részévé válna, ugyanis a dogmatikának mint tudománynak lényegénél fogva törekednie kell arra, hogy a saját feladatkörén belül megalapozza önmagát formális és fundamentális értelemben; de módszertanilag a fundamentális teológia továbbra is különbözik a dogmatikától, mivel és amennyiben a kinyilatkoztatás konkrét tényére vonatkozó kérdést meg lehet, és didaktikai okoknál fogva meg is kell különböztetni a kinyilatkoztatás „formális módjainak" kérdésétől.

A fundamentális teológia megnyitja a dogmatikát az általános antropológia és az általános vallástudomány irányában; és megfordítva, hozzájárul ahhoz, hogy e tudományok eredményei bekerüljenek a dogmatikának mint rendszeres teológiának formális és fundamentális önreflexiójába. Tehát az embert olyan lényként mutatja be, aki meghallója lehet a lehetséges isteni kinyilatkoztatásnak (→*potentia oboedientialis*); de egyúttal olyan lényként is, aki – aszerint, hogy az isteni kinyilatkoztatást meghallja, hinni akarja, kétségbe vonja vagy ténylegesen elhiszi – konkrét megnyilvánulása a világban lehetséges és ténylegesen jelenlévő vallásosságnak, vagy az Isten transzcendentális rendelkezésével szembeni – lehetséges és tényleges – ellenkezésnek. A funda-

mentális teológiának, a hitet belülről veszélyeztető erőkön túl, tükröznie kellene napjainkban azt is, hogy milyen támadások érik a hitet a társadalmi környezet részéről. Az *→elmélet és gyakorlat* viszonyának fényében át kellene gondolnia a teológiának a filozófiához való viszonyát: a hit szavahihetőségének, hitelt érdemlő voltának megalapozását. Több figyelmet kellene szentelnie a történelmi megértés feltételeinek (és ugyanakkor a történelemfelfogásba bele kellene vennie a „jövő" kategóriáját). A fundamentális teológiának figyelembe kell vennie, hogy a teológia meggyőző ereje attól is függ, mennyire képes kritikailag szolidaritást vállalni fenyegetett helyzetű csoportokkal *(→politikai teológia)*. Ha a fundamentális teológia tudományos és módszeres munkával a teológia tárgykörének részévé tenné az emberi létezés történelmi, társadalmi és vallási dimenzióját, akkor ez képessé tenné a teológiát arra a voltaképpeni „dialógusra", amelyet soha véget nem érő és feltétlenül akart dialógusként maga Isten kezdett el, amikor a *→megtestesüléssel* az isteni Igét ebbe, az ily állapotú világba küldte.

G

GENERACIANIZMUS: az a tan, hogy a szülők nemzik lélek nélküli anyagból a gyermek testét *és* lelkét (így vélekedtek az ókor bizonyos teológusai, mint például Tertullianus és a traducianizmus képviselői). A tanítóhivatal elítélte azt a nézetet, hogy az ember lelkét egyedül a szülők hozzák létre nemzés útján (DS 360 és köv. 1007 3220); az Egyház tanítása inkább a →*kreacianizmus* (DS 3896). A generacianizmus által felvetett kérdések ma is nyitottak: a nemzés nem lélek nélküli anyagból, hanem már élőből történik. Az ontogenezist (az élőlénynek a csírából való kifejlődését) természettudományosan általánosan elfogadják, de a teológiának egyelőre nincs kielégítő elképzelése a lélek teremtéséről, az emberi és isteni működés egységéről. A probléma megoldását elősegítheti az anyag öntranszcendenciájának fogalma (ha figyelembe vesszük, hogy az anyag egyedül önmagától nem képes erre az öntranszcendenciára). – Vö. →*ember teremtése.*

GNÓZIS (görög, jelentése: ismeret, megismerés, tudás). *a)* Igazán keresztény értelemben a gnózis az →*agapé* részét alkotó megismerés (mint a hit mozzanata, amely nem magasabb rendű a hitnél), amelynek Szent Pál szerint birtokában van a tökéletes, „lelki" ember (a →*pneuma* jóvoltából); az a megismerés,

amelyben az ember Isten felfoghatatlan szeretetét, amely Jézus Krisztus keresztjében megnyilvánul, a hit segítségével mindjobban „felfogja", és ezzel elősegíti, hogy ez a szeretet mint a tulajdonképpeni és végérvényes valóság mindinkább átjárja őt magát. Ez a tudásban való gyarapodás azt jelenti, hogy az ember *egységként* érti meg a kinyilatkoztatásnak mint kinyilatkoztatásnak az *egészét*, és mind személyesebben vonatkoztatja saját egzisztenciájára. Ez a teológiai megismerés lényegénél fogva a →*szemlélődésre* irányul, ennek a megismerésnek a →*Szentlélek* →*bölcsességén* kellene alapulnia, „karizmatikus", „térden álló teológiává" kellene válnia, a hittartalomnak a liturgiában történő tettre váltásából kellene kibontakoznia az egyénnek és a hit misztériumának „természetszerű összhangjában" és szeretettel kellene párosulnia. Ilyen gnózisra minden →*teológiának* szüksége van. – *b)* N e m o r t o d o x értelemben a gnózis alapvető szemléletmód és irányzat, amely a történelemben mindig újból felbukkan mint a kereszténység ellenfele (és a kereszténység elleni támadásban elmegy egészen a szakításig és az eretnekségig). Egyes vonások alapján, amelyek a gnózis minden fajtájában közösek, a gnosztikus jelenségeket a „gnoszticizmus" gyűjtőneve alatt szokás összefoglalni. E jellemző vonások közül legfontosabbak a következők: a mindenkori konkrét jelen elutasítása, „menekülés" az isteni szférába, ahová a filozófiai megismerés és az aszkézis segítségével lehet felemelkedni (és amelyet kiszíneznek a szellemekre és angyalokra vonatkozó spekulációkban), abszolút vagy relatív (a világ vége által határolt) →*dualizmus*, a törvényi normák elutasítása (antinomizmus). Ilyen gnoszticizmust képviselt az Újszövetség zsidó környezetében például a qumrani közösség, továbbá azok a körök, amelyek ellen Szent Pál a *Kolosszeieknek írt levélben*, illetve a pasztorális levelekben hadakozik (Jézus Krisztus jelen-

tőségének alábecsülése miatt, illetve azért, mert „ostoba mesékre" hallgatnak és „tiltják a házasságkötést"), továbbá azok a körök, amelyekkel a *Jelenések könyve* vitatkozik. Itt figyelembe kell vennünk, hogy az Újszövetség – éppen azért, hogy a gnózist radikálisan elutasítsa – részben a gnózis terminológiáját használja (→*mítosztalanítás*). Az Újszövetség éppen a gnózissal szemben emeli ki, hogy a világ és az egyes ember beteljesítése egyedül Isten műve lehet, hogy egyedül Isten adhat →*üdvösséget*, és a gnózissal szemben hangsúlyozza annyira, egyebek mellett, a valóban emberré lett isteni Logosz testi egzisztenciáját, a kereszt botrányával együtt, valamint a megváltás meg nem érdemelt voltát és egyszeriségét. A 2. század elejétől kezdve a gnózis egyik Keletről származó válfaja, amely rendszerébe keresztény elemeket is beépít, lesz az →*ősegyház* igen nagy hatású és – mivel igazi vallási tapasztalaton alapul – legveszélyesebb ellenfele. Fontos és történelmileg tetten érhető először is egy korai gnosztikus csoport Kr. u. 120 körül Antiochiában (ez a csoport a →*dokétizmust* vallotta, és radikális nemi megtartóztatást hirdetett); Baszilidész követői (120 és 145 között Alexandriában: az evangélium gnosztikus exegézise és himnusz-költészet); továbbá a valentiniánus gnózis Rómában (145 és 160 között), amely dualista megváltás-mítoszt alakított ki. Markion – akit 144-ben Rómában kiközösítettek, aki elvetette a „zsidók istenét" (az egész Ószövetséget) és aki oly kánont állított össze, amely a Lukács-evangéliumból és Szent Pál „zsidó" elemektől megtisztított 10 leveléből állt – nem volt igazi gnosztikus, de azok voltak a követői. Ezzel a gnózissal szemben védi meg a keresztény tanítást a →*dogmafejlődés* legkorábbi szakasza. A gnózissal folytatott vita nagyszabású egyházi irodalmat hoz létre (Szent Jusztin, Szent Iréneusz, Tertullianus, Hippolütosz), és kísérletek történnek arra, hogy a gnosztikusok

mélyebb és érvényes felismeréseit beépítsék a keresztény teológiába (→*alexandriai teológiai iskola*). A gnózis elleni védekezés során az Egyház elsősorban Jézus valóságos ember voltát és ennélfogva a test méltóságát hangsúlyozta (a test feltámadása: →*feltámadás*). A középkorban és az újkorban újból és újból felbukkannak gnosztikus áramlatok (teozófia, antropozófia, rózsakeresztesek stb.). A határt, amely a gnózist a kereszténységtől elválasztja a gnózis következő ismertetőjegyei alapján lehet megvonni: a gnózis olyan ismeret, amely nem Isten személyes, kegyes feltárulkozásából, hanem magának az embernek a lényegéből származik, amelyet fel kell fedezni; ez az ismeret tehát végső soron gnosztikus „öntudat", és nem Isten igéjének engedelmes hallgatása, nem hit. A gnózis szerint a „megváltó" csak abban segít az embernek, hogy lehatoljon saját betemetett lényegéig, de nem olyan megváltó, aki a konkrét történelemben mint igazi ember először megteremti az üdvösséget, amelyet odaad az embereknek. A megismerés mint megismerés már egyszerűen önmaga által megváltó; a szeretet és az erkölcsös tett legfeljebb csak a megismertből levont következtetés, úgyhogy a gnózisban objektíve és szubjektíve már minden benne van. Ezzel a gnózis azt állítja, hogy végső soron az ember önmagában találja meg minden valóság abszolút és mégis mindent magába foglaló egységét; a gnosztikus tehát nem veszi észre, hogy az ember, teremtményi →*pluralizmusában*, mindig Isten egységére van utalva, amely számára transzcendens marad, és így egzisztenciájával ellentétes az a törekvés, hogy pusztán a megismerésre összpontosítson. A gnózis szerint a megismerés „zárt" rendszerré válhat, amely a logikai és fizikai szükségszerűséggel realizálódó világfolyam tükörképe; ezért e rendszer nem ismeri a valódi, személyes szabadságot, a →*történelmiséget* és egyszeriséget, és a létezés alapját alkotó →*titokkal* nem úgy számol,

mint annak az Istennek a titkával, aki, bár „közénk jött", mindörökre felfoghatatlan marad, hanem azt gondolja, hogy kiismerte és fellebbentette róla a fátyolat.

GONOSZ, GONOSZSÁG. A gonoszság oka voltaképpen annak a teremtménynek szabad akarattal hozott döntése, aki e szabad döntéssel elutasítja a →*jót* (Isten, a létezés célja, az élet célja), úgyhogy a jó nélkül a gonoszság nem gondolható el. A gonoszság nem csupán a jó hiánya, hanem a jó eltökélt, határozott tagadása. A gonoszságnak tehát nincs önálló valósága, a gonoszság nem Istennel szemben álló őselv (gnosztikus-manicheus →*dualizmus*), hanem a szabad teremtménynek az az Isten által eltűrt, titokzatos lehetősége (mysterium iniquitatis), hogy figyelmen kívül hagyja a teremtményiségnek Isten jóságán alapuló kezdetét és Istentől kegyesen elrendelt értelmét; hogy a füle mellett elengedje az önmaga számára szabad partnert teremtő Isten felszólítását, habár ez a felszólítás a személyes szabadság háttere; hogy megtagadja a választ; és hogy kitartson ebben a nem neki rendelt, ferde állapotban, vagyis a gonoszságban. Ez a lázadás, katolikus tanítás szerint, már az első emberek idejében bekövetkezett (→*ősbűn*). Már ebben az első bűnben kirajzolódik a gonoszság lényege: a teremtmény (és az egész teremtés) megpróbál autonómmá válni, a gonoszság más mederbe tereli a világ folyását, és ez többé nem ama teremtő és ajándékozó szeretet felé törekszik, amely a kezdetkor kinyilatkoztatta magát, hanem önmagában akar beteljesülni. Ezért a gonoszság érvényesülése ebben a világban nem elsősorban a rombolásban és rendetlenségben nyilvánul meg, hanem inkább abban, hogy az egyes ember, a népek, az egész világ elég akar lenni önmagának, Isten nélkül próbál boldogulni.

Jézus Krisztus a gonoszság hatalmának végét hirdeti és vezeti be azzal, hogy személyében elhozza erre a

világra Isten országát (→*baszileia*). Ezzel bebizonyosodott, hogy Isten kegyelme – amellyel Isten Jézus Krisztusban (→*krisztocentrikus szemlélet*) eredendően elfogadta az embert a saját partnereként – a bűnnél is hatalmasabb. Ez a kegyelem nemcsak azt eredményezte, hogy az egyes ember számára, aki saját bűnével jóváhagyta az ősbűnben megnyilvánuló gonoszságot, lehetővé vált, és legalább az emberiség egészét tekintve meg is valósult a megtérés és Isten uralmának elfogadása, hanem azt is, hogy Isten szeretetteljes uralkodása teremtményein megfogható, történelmi hatalommá lett a világ *kellős közepén*, tehát ott is, ahol az embernek a jó és a gonosz közti emberi–történelmi választására sor kerül. – A gonoszság mint az emberi értelem és akarat szokássá vált hajlama abban áll, hogy az ember nem annyira emberi gyengeségből (tudatlanság, vakság, az akarat gyengesége), hanem önmagáért keresi a gonoszat: megfontoltan, elszántan, alattomosan, irgalmatlanul és Istent megvetve.

GY

GYERMEKKERESZTSÉG. A →*keresztség* az Egyház határozott tanítása szerint az a szentség, amely az embert az Egyház tagjává teszi. Hogy az ember az Egyház tagjává lehessen, annak a Szentírás szavai szerint feltétele az Egyház hitének megvallása. Innen származik az a probléma, amely az I. világháború után K. Barth negatív állásfoglalása nyomán az evangélikus teológiában újból vitakérdéssé lett és amellyel a katolikus teológia is foglalkozott: nevezetesen az, hogy meg lehet-e keresztelni a gyermekeket, akik a hit megvallására még nem képesek. Az egyházi tanítóhivatal az „újrakeresztelőkkel" szemben (akiket tévesen neveztek így, és akik 1521-től kezdve elutasították a gyermekkeresztséget, és felnőttkeresztséget követeltek, előzetes megtérés után) már a tridenti zsinaton definiálta, hogy a megkeresztelt gyermekek valóban hívők, és a keresztség érvényességéhez nem szükséges, hogy a megkeresztelt személy megerősítse a keresztséget, mikor az önálló ítéletalkotásra képessé válik (DS 1625 és köv.). Ez a tanítás az egyházi hagyományra és az apostoli gyakorlatra hivatkozott, amelyet a Szentírás tanúsított: eszerint szokás volt egy egész „házat" megkeresztelni (amelybe az akkori szóhasználat szerint beleértendők a gyermekek is: 1Kor 1,16; ApCsel 16,15. 33). Az →*eredendő bűn* mintájára később a teológia azt tanította, hogy amint az eredendő bűn személyes vétek

nélkül száll át az emberre, úgy a gyermekkeresztség alapjául szolgáló hit a szülők, a keresztszülők és az egész Egyház hite. Világosabbá vált e tan ama felismerés hatására, hogy a hit képessége (a hit Istentől belénk öntött erénye) minden esetben csakis Isten kegyelmének ajándéka lehet. Döntő fontosságú az a felismerés, hogy a szabad és üdvösséges cselekvés lehetősége a kegyelem működése következtében tisztára Isten adománya, amely tárgyilag (ha nem is szükségképpen időrendben) megelőzi az ember cselekvését. A keresztség Istennek ezt az individuális értelemben vett üdvözítő akaratát – amely előbb oda kell, hogy ajándékozza az embernek az életet, mielőtt az realizálódhatna és kibontakozhatna – történelmileg megfogható, egyházi alakjában ígéri meg a gyermeknek adományként és kötelezettségként. Ez azért lehetséges, mivel egyik sem attól lesz valósággá, hogy a gyermek hittel beleegyezik. Ám ezzel még nem alapoztuk meg a gyermekkeresztség mellőzhetetlen teológiai szükségességét. A gyermekkeresztséggel kapcsolatos aggályokat komolyan kell vennünk. A „helyettesítő hit" kifejezés nem korrekt, mivel senki sem pótolhatja másnak a hitét. A közvetlen halálveszélytől eltekintve az Egyház tiltja az olyan gyermek megkeresztelését, akinek keresztény nevelésére nincs biztosíték.

H

HABITUS: az arisztotelészi-tomista filozófiában a →*potenciának* a meghatározása, amely úgy formálja a potenciát, hogy az tartósan (állapotként) megfelel természetének (habitus perfectivus). Ha egy cselekvőképességgel rendelkező potenciának ez a formáltsága olyan, hogy mindig meghatározott minőségű cselekedetek származnak belőle, akkor habitus operativus-ról beszélünk. A habitus természetes alapja a →*diszpozíció*; erre építve, a habitus állandó ismétléssel kialakítható („szerzett" habitus: habitus acquisitus). Ha egy ilyen (szerzett) habitus az objektív erkölcsi jó valamilyen fajtájára irányul, akkor ezt a szerzett, jó habitust →*erénynek* nevezzük. A skolasztikus erényteológiának megfelelően, amely Istentől „belénk öntött" erényekről beszél, a →*kegyelmet* mint a lélekbe belehelyezett minőséget „belénk öntött" habitusnak (habitus infusus) nevezték: e habitus következtében a természetfeletti →*üdvösséges cselekedetek*, ha nem is éppen könnyűvé és állandóvá, de legalábbis lehetségessé válnak. (A habitus fogalma enyniben közel áll az →*egzisztenciál* fogalmához.) Ennek analógiájára beszélhetünk gonosz habitusról is, amelynek szokásos neve: bűn (a →*bűnös hajlam* értelmében).

HAGYOMÁNY: általános, egyelőre még nem teológiai értelemben az átszármaztatást, a továbbadást,

vagyis azoknak a folyamatoknak az összességét jelenti, amelyek által a történelem folyamán az egyik nemzedék átadja a másiknak a megszerzett felismeréseket, képességeket és intézményeket, és jelenti mindazt, amit ily módon átadnak. A hagyomány biztosítja, hogy folytatódjék, ami egyszer elkezdődött, és az elődök tudása és tapasztalata alapján lehetővé teszi egy olyan álláspont kialakítását, amelynek segítségével el lehet végezni az új besorolását és értékelését. Másrészt viszont a hagyományban mindig benne rejlik a veszély, hogy elvész az új iránti fogékonyság, és a hagyomány őrzői megrekednek a múltban.

A katolikus teológiában a hagyomány a kinyilatkoztatott igazság *(→dogma)* továbbadásának folyamatát és tartalmát jelenti: ez a továbbadás végső soron a keresztény *→kinyilatkoztatás* eredeti hordozóinak (különösképpen *→Jézus Krisztusnak* és az *→apostoloknak*) szóbeli igehirdetéséből indul ki, a Szentlélek segítségével az Egyház által történik, és a kinyilatkoztatott igazságnak ez a továbbadása egyben kibontása is. Az eredeti hagyomány még az Egyház első nemzedékének életében lecsapódott és létrejött a *→Szentírás*, de a Szentírás terjedelmén *(→kánon)* és értelmén ezután is az Egyház hittudata őrködött, amelyet a *hagyomány* útján adtak tovább, és amelyet a tanítóhivatal tekintéllyel ruházott fel. Ebben az értelemben a hagyomány még mindig formális normája a Szentírás értelmezésének, úgyhogy ebben az értelemben a kinyilatkoztatás megismerésének két „forrása" van: a Szentírás *és* a hagyomány (DS 1501 és máshol), sőt, a hagyománynak logikai elsőbbsége van a Szentíráshoz képest. De amennyiben, másrészt, a későbbi Egyház hittudata és így a „hagyomány" tartalmilag mindig kötve van az apostoli kor igehirdetéséhez (hagyományához), amely, legalábbis lényegét tekintve, a Szentírásban objektiválódott, és amennyiben,

legalábbis számunkra, kétséget kizáróan nem bizonyítható, hogy az apostoli korban (a kánon terjedelmén kívül) voltak olyan explicit hittartalmak, amelyek a Szentírásban nem csapódtak le, annyiban a későbbi hagyomány számára, legalábbis gyakorlatilag, a Szentírás marad a hittartalmak egyetlen anyagi-tartalmi forrása; ez viszont nem zárja ki, hanem éppenséggel magában foglalja azt a lehetőséget, hogy az Egyház hittudata, további története folyamán, jelentős mértékben kifejtse, és mindig újból aktualizálja a Szentírásnak ezeket a hittartalmait, aminek eredményeképp létrejön a →*dogmatörténet*. E kifejtés a Szentírás maradandó alapzatán történik, végső biztosítéka pedig egyedül az Egyháznak és tanítóhivatalának megígért Szentlélek segítsége (hitletétemény). A II. vatikáni zsinat kijelentette, hogy a Szentírás kialakulása maga is a hagyományhoz tartozó történés (Dei verbum 7); hogy a Szentlélek segítségével a →*successio apostolica* által folytatódik a hagyomány átadása; hogy a hagyomány „adja tudtul az Egyháznak a szent könyvek teljes felsorolását" és aktualizálja a Szentírást (Dei verbum 8); hogy a hagyomány és a Szentírás egységet alkot, „mert ugyanabból az isteni forrásból fakad mind a kettő" – az egyetlen isteni kinyilatkoztatásból –, mivel az egyik mindig magával vonja a másikat (Dei verbum 9). Ebből levonhatjuk a következtetést: a hagyomány megvalósulása mindig és mindenben hallgatás a Szentírás tanítására, a Szentírásnak kritikai normaként való elismerése, amelyre mindig és mindenben szükségünk van, hogy az emberi hagyományoktól megkülönböztethessük az „isteni" hagyományt mint a Jézus Krisztusban történt kinyilatkoztatás továbbadását. Hibás az az alternatíva, hogy a Szentírás szavai vagy tartalmazzák teljes egészében a keresztény kinyilatkoztatást, vagy vannak olyan tételek, amelyeket „csak" a („szóbeli") hagyomány őrzött meg,

és így a keresztény kinyilatkoztatás áthagyományozásának „két", tartalmilag különböző „forrása" volna. Mert egyrészt a hagyomány, amely az apostolok utáni időben a Szentírásban megtestesült alakjában *önmagával* találkozik, eredeti lényegét tekintve nem egyes tételek összessége, hanem Isten kinyilatkoztatásának megmaradása; a Jézus Krisztusról szerzett, teljesen sohasem tudatosítható és kimeríthetetlen tapasztalat, Isten önközlésének sohasem kiismerhető titka. Másrészt *ez a* hagyomány messzebbre nyúlik, mivel a hagyomány, ha *így* értjük, hordozója a Szentírásnak is. A Szentírás a maga részéről éppen az az esemény, amelyben az Egyház megfogalmazza →*kerigmáját*, konkrét formába öntve ráismer hitére, s aláveti önmagát ennek az objektivációnak, hogy képes legyen elbírálni a történelme során benne kialakuló véleményeket, tendenciákat stb., és így tisztán megtartja hitének voltaképpeni tartalmát azzal, hogy ezt a hitet a Szentírásban kifejezi. A szigorú értelemben vett hagyománytól meg kell különböztetni azokat a tágabb értelemben vett, a tanítással vagy az egyházi fegyelemmel kapcsolatos hagyományokat, amelyek közvetlenül nem az önmagát kinyilatkoztató Isten tekintélyére mennek vissza, akire az Egyháznak mindig hallgatnia kell (lásd pl. →*konszenzus*).

HALÁL. A halál olyan esemény, amely az egész embert érinti. De az ember a →*természet* és a →*személy* egysége, vagyis olyan lény, amely egyrészt már személyes, szabad döntése előtt készen kapja létének struktúráját mint adottságot, olyan lény tehát, amelynek meghatározott törvényei vannak, és ezért szükségszerű a fejlődése, másrészt viszont szabadon rendelkezik önmagával, tehát végérvényesen az, aminek szabadon tekinteni akarja magát. A halál tehát olyan esemény, amely egyaránt érinti az embert mint természetet és mint személyt. Mivel a bio-

lógia „voltaképpen" nem tudja, miért hal meg minden többsejtű élőlény, kiváltképpen az ember, ezért a halál vitathatatlan *általánosságának* egyetlen megokolása a hit magyarázata, amely a halált az emberiség erkölcsi katasztrófájából vezeti le (Róm 5). E magyarázat teológiai alapjából az a bizonyosság is következik, hogy a halál kényszerűsége a jövőben is mindig a szükségszerű léthatalmakhoz fog tartozni, úgyhogy a halált sohasem lehet megszüntetni.

1. A halál lényegének leírásai.

a) A halál ideiglenes leírása a keresztény hagyományban az a megállapítás, hogy a halál „a test és lélek szétválása". Ez a következőt jelenti: az emberben rejlő szellemi életelv, a →*lélek*, a halálban másfajta viszonyba lép azzal, amit →„*testnek*" szoktunk nevezni, ennél többet azonban aligha mond. Ezért az említett megállapítás a halálnak nem olyan lényegi definíciója, amely metafizikai vagy teológiai igényeknek is eleget tenne. Ez a definíció ugyanis semmit sem mond a halál sajátosságáról, mivel a halál olyan esemény – mégpedig lényeges esemény –, amely éppen az emberrel, mégpedig az emberrel mint egésszel és mint szellemi személlyel történik: a halál az ember szabad, személyes önlétrehozásának végérvényessé válása, és ezt a végérvényessé válást kétségtelenül nem úgy kell felfogni, mint ami a halál*lal* vagy a halál *után* következik be, hanem úgy, hogy benső mozzanata magának a halálnak. A növény és az állat „kimúlik" de csak az ember„ hal meg" a szó tulajdonképpeni értelmében. A halál említett leírása ezenfelül azért sem kielégítő, mert a „szétválás" fogalma homályos, és ezért nagyon eltérően értelmezhető. Ha ugyanis a lélek egyesült a testtel, akkor nyilvánvalóan valamilyen vonatkozásban van azzal az egésszel, amelynek része a test, vagyis az anyagi világ egységével mint egésszel. A világnak ez az anyagi egysége nem az egyes dolgok pusztán gondolatban

megalkotott összessége, és nem is az egyes dolgok külső kölcsönhatásának puszta egysége. Mivel a lélek szubsztanciális egységet alkot a testtel, s ennek lényegi formájaként vonatkozásban van a világnak ezzel a benső, a dolgok mélyén rejlő egységével is, a testnek és léleknek a halálban bekövetkező szétválása nem jelentheti azt, hogy teljesen megszűnik a lélek kapcsolata a világgal, hogy a lélek tisztára másvilágivá, akozmikussá válik (mint ahogy újplatonikus módon gondolni szokták). Mivel a léleknek a testtel való kapcsolata tartja fenn és össze a testi alakot a világ egészétől elhatárolt létezőként, ezért e kapcsolat megszűnését inkább úgy kell elgondolni, hogy ezzel mélyebben és átfogóbban kibontakozik és realizálódik a lélek kapcsolata a világgal, a kozmosz egészével. A halálban az emberi lélek közelebb kerül a világ egységének ahhoz a nehezen megragadható, de azért nagyon is reális alapjához, amelyben a világ dolgai már egymásra gyakorolt kölcsönhatásuk előtt is érintkeznek egymással. Hogy a halálban a lélek benső kapcsolatba kerül a világ egységének ezzel az alapjával, az éppenséggel azért lehetséges, mert a lélek nem őrzi többé egyedi, testi alakját. Ez a felfogás benne rejlik abban a skolasztikus tanításban is, hogy a lélek szubsztanciális aktusa nem különbözik reálisan magától a lélektől, tehát a lélek aktusa csak akkor szűnne meg, ha maga a lélek is megszűnne, és nem volna halhatatlan, ellentétben azzal, ahogyan a filozófia kimutatja és az egyházi dogma kötelezően tanítja. Ezzel kapcsolatban meg kell fontolnunk, hogy a szellemi lélek testisége folytán már a halál előtt is mindig nyitva áll a világ egésze előtt, hogy tehát a lélek sohasem zárt, ablak nélküli monász, hanem már eleve érintkezik a világ egészével. A lélek kapcsolata a kozmosz egészével azt jelenti, hogy a lélek – amely a halálban feladja elhatárolt testi alakját, és ezzel nyitottá válik a mindenség iránt – befolyásolja a világ egészét, mégpedig

annyiban is, amennyiben a világ a többi testi-szellemi lény személyes életének az alapja. Erre utal például sok parapszichológiai jelenség, valamint a →*tisztítótűznek* (lásd mindenekelőtt a →*közbülső állapotot*), a szentek közbenjárásának egyházi tana stb. A tisztítótűz például azt jelentené, hogy a lélek, testi alakjának feladása után is és éppen ezáltal, erkölcsileg szabadon választott önmegvalósításában közvetlenebbül és határozottabban tapasztalja a világ objektíve helyes struktúrájával való harmóniáját vagy diszharmóniáját, és megfordítva: befolyásolja ezt a struktúrát.

b) A halál másik lényegi meghatározása a következő: a halál az ember számára nem létének vége, és nem is puszta átmenet az egyik létformából egy másikba, amelynek ugyanaz a lényege, mint az előzőnek (nevezetesen: hogy szintén a le nem zárt időbeliségbe tartozik), hanem az →*örökkévalóság* kezdete, ha ezzel kapcsolatban egyáltalán lehet még kezdetről beszélni. A teremtett összvalóság, a világ, a testi és szellemi személyekben – akiknek bizonyos értelemben a „testét" alkotja – e személyek és haláluk által lassan belenő saját végérvényességébe, jóllehet a világnak ez a belső érés eredményeképpen történő beteljesülése (az egyes ember beteljesüléséhez hasonlóan) ugyanakkor – rejtett, dialektikus egységben a beteljesüléssel – valamilyen külső ok miatt bekövetkező megszakadása és befejeződése is a világ folyásának: ez a külső ok Isten kiszámíthatatlan, kívülről való beavatkozása, ami abban áll, hogy Isten eljön →*ítéletet* tartani a világ felett, ám ennek napját senki sem ismeri. Ezért az ember halála olyan esemény, amelyet passzívan elvisel az ember, amelyet külső eseménynek tekint, amellyel mint személy tehetetlenül áll szemben, de a halál lényege szerint az ember személyes, önmaga által történő beteljesítése is, „saját halála", az embernek belülről kiinduló cselekedete. Félreértés ne essék: ez a

cselekedet a halál maga, és nem pusztán az embernek a halállal szembeni külsőleges állásfoglalása. A halál tehát kettős történés. Az embernek mint szellemi személynek a vége tevékeny, belülről jövő beteljesülés: önmagunk aktív beteljesítése, termő, az élet eredményét megőrző kibontakozás, személyünk totális birtokbavétele, önmagunk kimunkálása és szabadon kialakított személyi valóságunk teljessége. És egyidejűleg az ember halála a biológiai élet végeként megszüntethetetlenül és szükségszerűen az élet kívülről való megszakítása, rombolás, mely az ember egészét érinti, úgyhogy „saját halála" – amely magának a személynek a tette által belülről történik – ugyanakkor olyan esemény is, amely a legtökéletesebben megfosztja minden hatalmától az embert: a halál tett és szenvedés egyszerre. És az ember szubsztanciális egysége miatt nem lehet egyszerűen elosztani az *egy* halálnak ezt a két oldalát, az egyiket a léleknek, a másikat a testnek juttatni, és ilyképpen feloldani az ember halálának voltaképpeni lényegét.

c) Mivel a halál ennyire kétértelmű, ezért elvileg titok; vagyis az ember felől sohasem lehet egzisztenciálisan egyértelműen megmondani, hogy az életnek a halálban megvalósuló teljessége vajon nem az ember eddig csupán elkendőzött üressége és semmissége-e, avagy a halálban megmutatkozó ürességnek nem csupán visszfénye az igazi teljességnek, amely nem más, mint a személy tiszta lényegének felszabadulása. Titok volta miatt a halál lehet a *bűn* büntetése és kifejeződése, de lehet a bűn csúcspontja is: halálos bűn a szó legigazibb értelmében.

2. Jézus halála. Mivel Jézus Krisztus a bukott Ádám nemzetségének tagjaként lett emberré, és a „bűn testét" vette fel (Róm 8,3), ezért olyan létezésként vállalta az emberi létezést, amely csak a kétértelmű, titokzatos alakban előttünk álló halálon keresztül juthat el beteljesüléséhez. Ezzel Jézus magára vette a halált, ameny-

nyiben a halál a világ jelenlegi rendjében kifejeződése és láthatóvá válása a teremtés bukásának, amely az angyalok és az emberek bűne miatt következett be. Jézus nem csupán elégtételt adott a bűnért, hanem éppen azt tette meg és szenvedte el, ami a bűn megjelenése, kifejeződése és láthatóvá válása a világon: vagyis a halált. Ő ezt teljesen szabadon tette annak az isteni kegyelemnek a cselekedeteként és megjelenéseként, amely teljesen belevonta Isten életébe emberségét, és amely isteni személye folytán természettől fogva megillette. Ezáltal viszont a halál gyökeresen mássá lett, és lényege szerint különbözik az olyan ember halálától, akiben nincs meg a tiszta, minden rendetlen kívánságtól mentes szabadság, és akit a kegyelemben való élet nem tulajdon jogánál fogva illet meg. Jézus halála éppen a halál titokzatossága folytán lesz az ő szerető engedelmességének kifejezésévé, testileg megfogható alakjává: annak a szabadságnak a megnyilvánulásává, amellyel Jézus egész teremtményi létét átadja Istennek. Ami a bűn megjelenése volt, az – anélkül, hogy sötétsége és titokzatossága megszűnnék – a bűn tagadásává, az Atya akaratának elfogadásává lesz. Jézus Krisztus halála által szellemi valósága – amelyet kezdettől fogva birtokolt, és amelyet a halál által beteljesedett élete realizált – nyilvánvalóvá vált az egész világ számára, beépült a világ egészébe, és e világ alapján keresztül maradandó, reális-ontológiai természetű meghatározása lett ennek a világnak (az emberi halál e lényegi vonásának Jézusnál történő realizálódását illetően lásd a → *Jézus pokolraszállására* vonatkozó bibliai kijelentést). Ezzel azonban a világ mint egész és mint az emberek személyes cselekvésének színtere lett mássá, és már nem olyan, mint amilyen lenne, ha Jézus nem halt volna meg. Jézus halálának üdvözítő jelentősége nem függ azoknak az értelmezési modelleknek az érvényességétől és alkalmazhatóságától, amelyek a „vezeklés", az „áldo-

zat", az „elégtétel" stb. fogalmaival dolgoznak, és amelyek még csak nem is nélkülözhetetlenek. Az emberiség történetében az egyik ember sorsának jelentősége van a másik ember számára. Ha *a)* Isten egy olyan embert akar, és egy olyan embert enged létrejönni, aki a maga valóságában Isten végső és visszavonhatatlan ígérete az emberek számára, ha *b)* Istennek ezt az ígéretét kifejező szavát legalább ennek az embernek meg is kell fogadnia, ami nem történhet másképp, csak ennek az embernek az élettörténete által, amely a halálban és csak a halálban válik végérvényessé, és ha *c)* ennek az embernek a válasza, azaz Isten szavának megfogadása történelmileg megjelenik, mint olyan válasz, amelyet Isten a maga részéről elfogadott, és amely eljutott hozzá (ezt nevezzük Jézus *→feltámadásának*), akkor kimondhatjuk és ki is kell mondanunk: Istennek ez az eszkatologikus ígérete, amely *Isten* szabad kezdeményezésének gyümölcse, ténylegesen Jézus életében realizálódott és lett számunkra történelmileg jelenvalóvá: abban az életben, amely a szabadon vállalt halál által teljesedett be, ez a halál pedig – mint olyan halál, amelyet Jézus szabad engedelmességben realizált, és amely az életet hiánytalanul Istennek adja át – csak a feltámadás által teljesedik be, és lesz számunkra történelmileg kézzelfoghatóvá. Jézus élete és halála (egységnek tekintve) „oka" üdvösségünknek, mert Jézus életében és halálában a jelzett dolog (Isten általános üdvözítő akarata) hozza létre a jelt (Jézus halálát és feltámadását) és általa (nem nélküle) eszközli ki önmagát.

3. A halál mint tett. A halál elkerülhetetlenségének (nem pedig helyének és időpontjának) tudata belülről határozza meg az egész életet (akkor is, ha ez a tudat többnyire nem reflektált). E tudat folytán az emberi életben már eleve és mindig jelen van a halál, és

csak ettől nyeri el teljes súlyát a tevékenység szükségessége, az alkalmak visszahozhatatlansága és a döntések visszavonhatatlansága. Amint a *→bűn* – vagyis a lelkiismeretünkben tapasztalt abszolút követelés iránti engedelmesség személyes megtagadása – az ember végességének legélesebb kifejeződése, úgy a halál e végességnek legszembetűnőbb kifejeződése *(→személy)*. De épp a halál határozott és tudatos megjelenítésében, a halál okozta természetes szorongásban derül ki, hogy az élet maga végtelenül túlmutat a halálon. Mert a halál okozta szorongásban a halál nem csupán az élet „végén" bekövetkező (esetleg fájdalmas) egyedi eseményként jelenik meg (mint a puszta halálfélelemben), hanem inkább olyan eseményként, amely eloldja az embert az őt fogva tartó egyedi dolgoktól, és szembesíti azzal az igazsággal, hogy a halálban végérvényessé válik az embernek Istennel, a világgal és önmagával kapcsolatos alapvető döntése, amely áthatja egész életét (Jn 9,4; Lk 16,26; Kor 5,10; DS 839 854–859 923 és köv. 1000 és köv. 1304 és köv.), s bár az ember reméli, hogy ez a végérvényesség egyben a beteljesülést jelenti, mégis bizonytalanságban marad a tekintetben, hogy ez sikerül-e. Mivel az ember belülről érlelődő akaratát, hogy magatartását egésszé és végérvényessé formálja, a testi létezés szétszórtsága már eleve külsővé teszi és megfosztja attól a képességtől, hogy mindent magába ötvözzön; és mivel emiatt az ember ama céljának megvalósulása, hogy személyes élete végérvényes egésszé legyen, nem válhat számára nyilvánvaló és egyértelmű bizonyossággá, ezért az emberi cselekvés épp a halál tekintetében lesz lényegénél fogva átláthatatlan és kívülről fenyegetett, hogy végül is a legélesebb ellentmondásosságig jusson el a halálban, amennyiben a halál egyidejűleg a legmagasabb rendű akarat és a legnagyobb fokú tehetetlenség, önmagunk által előidézett és velünk megeső végzet, teljesség és üresség. A halálnak ez

a szükségszerű titokzatossága és kétértelműsége az →*eredendő bűn* következménye, amely minden embert érint, és e szituáció az ember lényegéhez tartozó kifejezése annak, hogy az ember, →*Ádámban* bekövetkezett bukása következtében, elvesztette Isten kegyelmi adományát, a →*halhatatlanságot* (lásd Róm 5,12; DS 222 372 1521) (mint földi életének látható beteljesülését, melynek eredménye az Istennel való közösség megdicsőült állapota). Aszerint, hogy az ember autonóm módon önmaga felől akarja-e megérteni *ezt*, az erdendő bűn okozta halálát – amelyen nincs egyértelműen hatalma, és amelyet személyes tettként egész élete során valósít meg – és a maga erejéből akar-e megbirkózni vele, vagy feltétlen, hivő odaadással kitárulkozik a halálban a felfoghatatlan Isten előtt: aszerint lesz halála *vagy* az első ember Istennel szembeni bűnös önállósulásának személyes megismétlésévé és megerősítésévé, és ezzel a bűn csúcspontjává, végérvényes, halálos bűnné, *vagy* Jézus engedelmes halálának (Fil 2,8) személyes megismétlésévé és elsajátításává (vagyis annak a halálnak a megismétlésévé, amelyben Jézus magát az ő isteni életét oltotta bele a világba), és így az ember üdvösséges cselekvésének csúcspontjává, mivel az ember most személyesen teljesíti be a Jézus halálával való azonosulást, amelyet a hitben és a szentségekben (→*kereszténység*, →*eucharisztia*, →*aszkézis*) egész életén át előlegezett, s így halála, mivel „az Úrban hal meg" (Jel 14,13), végérvényesen boldog halál lesz, amelyben a →*vég* átélése a beteljesülés kezdete.

HALHATATLANSÁG. A halhatatlanság mint az →*élet* sajátossága nem pusztán a fennmaradást, hanem ennek az életnek a haláltól való mentességét jelenti, ugyanis ez az élet sem belső történetében nem ölt véges időbeli alakot (mint a pusztán biológiai élet), amin túl a létezése már nem gondolható el értelmesen, sem „kül-

ső" ok nem vet véget létezésének. Istent abszolút (metafizikailag szükségszerű) halhatatlanság illeti meg; sőt, a halhatatlanság mint a fenyegetettség teljes hiánya és az élet teljessége előjoga Istennek. Az embert nem azért illeti meg halhatatlanság, mintha biológiai életének nem volna véges időbeli alakja, mely a →*halállal* véget ér, hanem azért, mert az ember mint szellemi személy éppen ezen a biológiai időn belül valósítja meg szabadon önmagát, és jut el a beteljesedéshez, *ennélfogva* feladja ezt a térbeli és időbeli biológiai alakját (mégpedig magától, akkor is, ha ez ellen a biológiai élet ellenállást tanúsít, és a biológiai alak megsemmisítését külső okok viszik véghez), az ember tehát nem „fennmarad" „időbelileg", hanem beteljesülésének birtokába jutva időfeletti létezésre tesz szert, és ezt az eleven beteljesülést többé nem veszítheti el. Az embert azért illeti meg ez a halhatatlanság, mert az emberi →*lélek* szubsztanciális, „anyagfeletti" elv, melynek funkciója nem merül ki abban, hogy pusztán az időbeli, anyagi létezőt formálja, hanem – mint ahogy a →*transzcendencia* által már most is tapasztalhatjuk – jóval több ennél. Az embernek ez a szabadon szerzett végérvényessége lehet a kegyelem által felkínált jónak a beteljesülése (→*üdvösség*), vagy lehet az Istent elutasító bűnös magába-zárkózásnak a végérvényessége (megrögzöttség, →*pokol*). Ha nem lett volna a bűn (→*eredendő bűn*, →*ősállapot kegyelme*), akkor az ember ehhez a beteljesüléshez eljuthatott volna a voltaképpeni halál nélkül, a testi, térbeli és időbeli létezés valamilyen (sajátszerűségében közelebbről nem elképzelhető) megdicsőülése által; ennyiben beszélünk az ember paradicsomi, feltételes, testi halhatatlanságáról. A →*feltámadás* tana mutatja, hogy az *egész* ember végérvényes beteljesedését, az örök üdvösséget Isten most is megígérte, és Jézus Krisztusban ennek megvalósítását meg is kezdte.

HATALOM (uralom). Az ember antropológiai alapadottságaihoz tartozik (Hobbes, Nietzsche) az a törekvés, hogy érvényesítse saját akaratát, saját érdekeit és meggyőződéseit, és kibővítse saját szabadságszféráját mások (jogos) ellenkezése dacára is (→*erőszak*). Ez a törekvés egyik döntő ismertetőjegye az állam intézményének is. Ha a reális hatalomról leírást akarunk adni, a pszichikai és szociális tényezőket mindkét esetben ki kell egészítenünk az anyagi és eszmei hatalmi potenciállal: természeti erőforrások, tőke, ipari és katonai kapacitás, a politikai és erkölcsi befolyásolás lehetőségei, információ, bürokrácia, propaganda (reklám), tekintély. Ha hatalmi viszonyoknak valamilyen rendszere szabályozza és intézményesíti azt a módot, ahogyan az akarat érvényesítésének lehetőségei megoszlanak, uralom jön létre (ez a szabályozás alapulhat a hatalom delegálásán és elismerésén, önkéntes vagy kikényszerített engedelmességen, manipuláción vagy nyílt elnyomáson). Az eddigi, történelmileg ismert társadalmi rendszerekben az uralkodók annyiban mindig kiváltságosok is voltak, hogy a rendelkezésükre álló hatalmi potenciált elvileg mindig felhasználhatták a fennálló uralmi struktúra fenntartására is, és megakadályozhatták a hatalom újrafelosztását. Ezért az uralmi struktúrák nagyrészt meghatározzák a hatalom gyakorlásának lehetséges formáit (a hatalom hierarchikus koncentrációja; a hatalom demokratikus megosztása; az összes érdekelt részvétele a döntésekben). Ezért az uralomnak alávetett rétegek érdekeit szem előtt tartó politikai filozófia az újkor kezdete óta arra törekszik, hogy javaslatokat dolgozzon ki a hatalom ellenőrzésére, korlátozására és megszüntetésére, és ezeket politikai struktúrák alakjában meg is valósítsa a társadalomátalakító politikai gyakorlat segítségével (a hatalmak meg-

osztása, emberi jogok, a parlamenti rendszer bevezetése, → *demokratizálódás*).

A hatalom és uralom bármiféle kultuszának és a hatalom megengedhetetlen koncentrációjának radikális teológiai kritikáját, az általánosan elfogadott politikai motívumokon túl, különösképpen indokolttá teszi Jézus felszabadító örömhíre és gyakorlata is. Isten hatalma és uralma, amelyet Jézus örömhíre meghirdetett, azáltal bontakozik ki, hogy Jézus megváltó igéje és segítséget nyújtó tette, isteni teljhatalma folytán, új élettel ajándékozza meg a szorult helyzetben levő és elveszett embereket. Ezért Isten hatalma éppúgy összeegyeztethetetlen az önzéssel és hatalomvággyal, amely saját akaratunk kíméletlen érvényesítésében nyilvánul meg, mint a vallási-metafizikai elnyomással vagy a politikai hatalmak és uralmi ideológiák túlértékelésével. Jézus, aki Isten megbékélést hozó uralmát hirdette, ennek az örömhírnek végső konzekvenciájaként magára vállalja a kereszthalált. Szenvedése jellé lesz, mely szabaddá tesz bennünket, mivel arra figyelmeztet, hogy Isten szolidaritást vállal az elhagyott igazak tehetetlenségével, és ezzel történelmi alapja lesz az evangélium üdvösségszerző hatalmának. Ezért az államhatalomban való részvétel mindig azzal a veszéllyel jár az Egyházra nézve, hogy hűtlenné válik Jézus eredeti szándékához.

K. F.

HÁZASSÁG. A házasság, szociológiai értelemben, szilárd nemi kapcsolat, melynek sokféle struktúrája lehet; a katolikus felfogás szerint: férfi és nő jogszerű kapcsolata, melynek célja a tartós testi és szellemi közösség.

I. Az Ószövetségben a házasság az egyetlen olyan szociológiai intézmény, amely határozottan Isten teremtő akaratán alapul: a házasság két különböző

nemű, egyenrangú és egyenlő jogú ember viszonya, kezdettől fogva fennálló szent rend (Ter 1,27 és köv.); az ószövetségi szövetségtörténetben – amely nem áll a →*teremtéstörténet* színvonalán – a házasság egészen azt a célt szolgálja, hogy a férfi nemzetségét fenntartsa és továbbvigye. Ezért a házasságkötés a családfő dolga, célja pedig utódok nemzése. A „polgári" értelemben vett jogi és erkölcsi követelmények mások a férfival és mások a nővel szemben; a férfi házasságtörése csak a másiknak a házasságát, a nő házasságtörése csak a sajátját bonthatja fel. Az Ószövetség nem ismeri a kötelező egynejűséget. Az Ószövetségben a házasság elvileg felbontható. A házasságnélküliség mint életforma idegen az Ószövetség számára.

II. Az Újszövetségben a házasság sajátosan újszövetségi szemlélete abban fejeződik ki, hogy Jézus a házasságot egyetlen férfi és egyetlen nő Istentől származó, tartós egységének nyilvánítja, és benne a nőnek visszaadja a férfival való egyenrangúságot, amelyre a teremtéstörténet célzott (Mk 10,6–9; Mt 19,4 és köv.). De a házasodás mint ennek az aiónnak az életformája mégis bűnössé teheti az embert Isten előtt, ha miatta nem hallgat Isten mindig érvényes felszólítására, mely Jézusban testesült meg (Lk 14,20; →*evangéliumi tanácsok*). Az apostolok levelei mindkét gondolatot továbbviszik (lásd mindenekelőtt 1Kor 7-et). A házasság üdvtörténeti helyét abban a gondolatban találják meg, hogy a házasság hasonlít Jézus Krisztus és az Egyház házasságához (→*jegyesmisztika*, →*Egyház*); mivel a házasság képmása Jézus Krisztus és az Egyház kegyelemmel teljes kapcsolatának (Ef 5,32), magát a házasságot úgy tekintik, hogy benne mint jelben hatékonyan jelen van már az isteni kegyelem (vagyis a házasságot szentségnek tekintik). Tagadhatatlan, hogy a házasság keresztény szemléletének ezt a két mozzanatát

Szent Pál és későbbi értelmezői nem tartották egyenrangúnak, és ez rányomta bélyegét a hagyományra is, úgyhogy a későbbi teológiai hagyomány (Szent Ágoston hatására) elsősorban azzal a kérdéssel foglalkozott, hogy mennyiben lehet a házasságot igazolni.

III. Az Egyház tanítása. Két megkeresztelt személy házassága mindig →*szentség* (tehát két nemkatolikus keresztény házassága is az, de nem szentség az a házasság, amelyet nem-katolikussal köt egy katolikusnak megkeresztelt személy, de nem a házasságkötés katolikus formája szerint) (DS 718 761; DHI: DS 1514). Ez azon alapul, hogy két →*személy* életközössége a szeretetben feltételezi az Istenhez mint alaphoz és célhoz való viszonyt, hogy keresztény embereknek a közössége Jézus Krisztusban mindig magába foglalja Jézus és vele együtt az Egyház jelenvalóságát (Mt 18,20), és ezért ez különösképpen érvényes a házasságra mint a Jézus Krisztusban való legkisebb, de teljes közösségre. A házasság szentségének kiszolgáltatói maguk a jegyesek, ha házassági szándékukat érvényes módon kinyilvánítják. A pap (illetve a diakónus), akinek a közreműködése katolikusok esetében rendes körülmények között szükséges a házasság érvényességéhez, hivatalos tanúként szerepel, és egyházi joghatósági cselekményt végez. E szentség érvényes vételére minden megkeresztelt személy képes, ha nincsenek házassági akadályok (lásd alább). A „természetes" házasság – mint a szentségi házasság ellentéte – két meg nem keresztelt személy érvényes házassága. Az érvényes házasságkötés lényegi hatása a házassági kötelék, amely természeténél fogva holtig tartó és kizárólagos kapcsolat; keresztények érvényesen kötött és elhált házasságát csak a halál bonthatja fel. (Az Egyháznak vitathatatlanul kötelessége, hogy Jézus szellemében védje a házasság tartósságát és a házasfeleket egymás iránti hűségre biztassa.

De ezenkívül feltétlenül kötelessége az is, hogy Jézus szellemében, vagyis kiközösítés és megkülönböztetés nélkül, törődjön az elváltakkal, és bizonyos körülmények között az újra házasodottakkal is. Az Egyháznak nem áll módjában ítéletet mondani arról, hogy milyen okoknál fogva ment tönkre, vagy hogy felbomlott-e egyáltalán egy házasság.) A házasság kötelékéből következik a hűség, az életközösség, a kölcsönös lelki és testi segítségadás kölcsönös házastársi kötelessége.

A II. vatikáni zsinat eltávolodott a házasság jogi és biológiai szemléletétől azzal, hogy a házasságot szövetségként jellemezte, amely által a házasfelek Jézusnak az Egyház iránti szeretetében részesednek, és a gyermeknemzésen kívül kiemelte a házastársak egymás iránti szeretetét olyan tényezőként, amely a házasságot értékessé teszi (Gaudium et spes 47-51; Lumen gentium 11).

IV. Katolikus házassági törvényhozás (CIC 1012-1143. kánon). Mivel keresztények között a házassági szerződés szentség, de mivel szerződés és szentség egymástól elválaszthatatlanok, az Egyház magának igényli a házassági törvényhozást és a házassági joghatóságot. Egy katolikus keresztény esetében az érvényes *házasságkötési formához* a helyi plébánosnak (vagy megbízottjának) és legalább két tanúnak aktív segédlete szükséges. Ha esketésre jogosult papot (illetve diakónust) csak súlyos nehézségek árán lehet biztosítani, akkor életveszély esetén (vagy ha egy hónapon belül nem érhető el az illetékes pap) két tanú előtt kötött házasság is érvényes (rendkívüli házasságkötési forma). Az egyházi házasságkötési forma mindenkire kötelező, akit a katolikus Egyházban kereszteltek meg, vagy aki a katolikus Egyházba visszatért, akkor is, ha valaki a keresztség (vagy a visszatérés) után az Egyháztól elszakadt; és akkor is, ha a katolikusnak keresztelt személy (a felmentvény megszerzése után) egy máshitűvel

köt házasságot. A házasságra való szokásos *felkészülés* áll (az eljegyzésből), jegyesoktatásból és kihirdetésből, melyekkel kapcsolatban általában a menyasszony plébánosához kell fordulni. A *házassági akadályok* (tiltó akadályok: egyszerű fogadalom, törvény szerinti rokonság, felekezeti különbség [mixta religio]; bontó akadályok: kiskorúság, nemzésre való képtelenség, még fennálló házassági kötelék, vallási különbség [disparitas cultus], magasabb egyházi rendek, ünnepélyes szerzetesi fogadalom, vérrokonság, minősített házasságtörés stb.) alóli felmentvényt – ha egyáltalán lehetséges – az illetékes püspöknek kell megadnia a házasságkötés előtt. A jegyesek *házasodási szándékának egybehangzó kinyilvánítását* (az *igen* kimondása, →*konszenzus*) az Egyház részéről ősi idők óta a házasság megáldása, az esketés követi, ennek lehetőleg nászmise közben kell megtörténnie.

V. Az egyházi-házassági létállapot. A személyes szeretetet, amely a házasságban megjelenik, a mostani üdvrendben ténylegesen Isten kegyelme hordozza, amely a maga jószántából ezt a szeretetet *mindig* meggyógyítja, egyre magasabbra emeli és fogékonnyá teszi Isten közvetlensége iránt. Erre nemcsak akkor kerül sor, amikor ez a szeretet ténylegesen találkozik az evangélium üzenetével, tehát nemcsak az egyházi-szentségi házasságban. Ef 5 alapján kimondhatjuk: Jézus Krisztusnak és az Egyháznak (az Istentől szeretett emberiségnek) az egysége a létrehozó oka férfi és nő egységének, mégpedig függetlenül attól, hogy magán viseli-e és milyen mértékben ez a létrehozott egység a létrehozó egység összes sajátosságait. Így a tudatos keresztény házasság valóságos megjelenítése Isten egyesítő szeretetének: az emberiség iránti, Jézus Krisztusban kinyilatkoztatott isteni szeretetnek; az ilyen házasságban az Egyház a legkisebb, de valóságos Egyház alak-

jában van jelen a világban. Erre a jelfunkcióra vonatkozik a házasságnak mint szentségnek különleges kegyelme.

HEGYI BESZÉD. A hegyi beszéd (Mt 5-7, vö. Lk 6,20-49) – Jézus legnagyobb, a zsidókeresztény katekézis szellemét tükröző beszéde (irodalmilag Máté állította össze) – Jézus tanításának (elsősorban erkölcsi szempontból) lényeges pontjait foglalja össze oly módon, hogy Jézus mint az új Mózes meghirdeti az új üdvrend tökéletes törvényét: ebben az új üdvrendben közvetlenül jelenik meg az ember előtt Isten eszkatologikus országa *(→baszileia)* a maga követelményeivel, amelyek az Isten országába való bebocsátás feltételei, és ez a baszileia „hatálytalanítja" az Ószövetség *→törvényét.* A kérdés itt az, hogyan kell értelmezni ezt a baszileia-erkölcsöt és ennek radikális követelményeit, más szavakkal: teljesíthető, minden kereszténynek szóló követelés-e a baszileia-erkölcs. A kérdésre *igen*-nel kell válaszolnunk, ha a „teljesítést" nem tekintjük sem objektíve mérhető teljesítménynek vagy másokra rákényszeríthető, törvénybe foglalható társadalmi programnak, amely az embert éppen Isten „túlzott" követelésének elismerése alól mentené föl (nevezetesen annak elismerése alól, hogy saját magát kell odaadnia Istennek), sem puszta „érzületnek", konkrét, dologi normák által meghatározható tettek kötelezettsége nélkül, hanem konkretizált parancsnak, amely az embertől a *szív* tettét követeli meg: annak a szívnek a tettét, amely az Isten kegyelmében való hitre támaszkodva arra törekszik, hogy egy soha le nem záruló és így konkrétan nem elszámolható folyamaton keresztül, csakis szeretetből, egyre inkább átadja magát Istennek, az élet konkrét tette *által*, amely azonban sohasem azonos egyszerűen a szív tettével és ezért mindig más és más lehet (tehát a mindenkori,

egyszeri szituációtól függően lehet fenntartása a teremtés világon belüli rendjének, vagy lehet a világot elhagyó, a keresztet vállaló vágyakozás a transzcendens megváltásra és Isten országára). A hegyi beszédet a *teljes* szívünkből való szeretet konkrét megfogalmazásaként kell értelmeznünk. Ez a szeretet Isten pneumájában lehetséges az ember számára, ha vágyakozni kezd rá, ha nem mindjárt ennek a szeretetnek a nagyságát kérdezi, hanem Istent keresi, ha nem a saját érzelmét akarja élvezni, hanem másokért akar tenni valamit és tudatában van annak, hogy a változó teljesítményt sohasem lehet hiánytalanul azonosítani az önmagával mindig azonos, de növekvő szeretettel.

HERMENEUTIKA (a görög „herméneuein: értelmezni, magyarázni" szóból): azoknak az elveknek az elmélete, amelyek egy kijelentés értelmezésére vonatkoznak. Ilyen elvek kidolgozására szükség van, ha egy kijelentés értelmét – a jelentől való időbeli távolsága, valamint a gondolkodási formák, a gondolati modellek és a nyelv megváltozása ellenére – úgy akarjuk megérteni, hogy eredeti „értelme" meg is maradjon. A hermeneutika mint „a megértés elmélete" megpróbálja saját tapasztalataink segítségével közvetíteni a hagyományt; az egyetemes közeg itt a nyelv (→*nyelvelmélet és teológia*). A teológiai hermeneutika átfogó horizontja a →*hagyomány*. – A katolikus teológiában önálló tudományággá csak a bibliai hermeneutika lett; ez szolgáltatja azokat a kritériumokat, amelyekkel a katolikus teológusnak értelmeznie kell a Szentírás szövegét (lásd még ezzel kapcsolatban a II. vatikáni zsinat *Dei verbum* kezdetű dogmatikus konstitúcióját), nevezetesen egyrészt a dogmatikus kritérium segítségével, minthogy a Szentírás →*Isten igéje*, másrészt a különböző irodalmi kritériumok segítségével, mivel a Szentírást is, mint minden emberi

szerzőtől származó szöveget, ezekkel kell megítélni (nyelv, eredeti szöveg, történelmi környezet, →*irodalmi műfaj*). A kritériumok két csoportjának összeegyeztetése súlyos nehézséget okozhat, és a katolikus teológia egyelőre még nem képes arra, hogy a kritériumok mindkét csoportját egyaránt mindig tárgyhoz illően kezelje. Sőt, az értelmezést magát külön elvégzik a →*dogmatikában* és külön az →*exegézisben*, pedig ezek a diszciplínák gyakran erősen eltávolodnak egymástól. Ezt a problémát, amelyet már az egyházatyák is láttak, akkor sem lehet megfelelően megoldani, ha a →*Szentírás értelmének* különféle fokozatait próbáljuk felhasználni, melyeket az egyházatyák dolgoztak ki. Lásd még: →*biblikus teológia*, →*szentírási bizonyítás*.

HIPERDULIA (görögül „hüperduleia", amelyet értelmét tükröző módon leginkább a „nagyobb, megkülönböztetett tisztelet" kifejezéssel lehet fordítani): ezzel a szóval jelölik →*Mária*, a Szent Szűz tiszteletét, amely →*istenanyasága* és az ebben konkretizálódó egyedülálló üdvtörténeti rangja miatt „nagyobb" tiszteletet jelent a többi szentnek kijáró tiszteletnél (→*szentek tisztelete*). Máriát a katolikus egyház és a különvált keleti egyházak részesítik hiperduliában, amelynek magától értődően semmi köze sincs az →*imádáshoz*.

HIT. A szó legáltalánosabb értelmében hinni annyi, mint szabadon igaznak elfogadni egy személy kijelentéseit, a belé vetett bizalom alapján. Ebben benne van már az is, hogy a hitnél mindig →*személyek* közti viszonyról van szó, amely azon áll vagy bukik, hogy hitelre méltó-e az a személy, akinek hisznek. A hit ebben az értelemben különbözik a bizonyítékokon alapuló tudástól, valamint az indokolatlan „vak" bizalom paradoxonától. Ha ezt a hitfogalmat a teológiában alkalmazzuk, akkor termé-

szetesen eleve látnunk kell, hogy ez a keresztény hitre csak analóg értelemben alkalmazható. Mert itt maga Isten az, akiben hiszünk és akinek hiszünk, természetesen feltételezve azt, hogy ő maga ad hírt önmagáról (→*kinyilatkoztatás*), és – mivel rendes körülmények között nem közvetlenül az egyes ember kapja a kinyilatkoztatást – hogy az Istentől rendelt tanúk a maguk részéről hitelt érdemelnek. A keresztény hitnek és az általános hitfogalomnak ezek a formális sajátosságai közösek. A kettő közti alapvető különbség abban van, hogy a keresztény hitfelfogás szerint az ember személyének szóló isteni közlés nem pusztán az intellektus területére tartozó tudósítás, hogy Isten nem a hit külsőleges motívuma, hanem a közlés az ember valamennyi dimenzióját hívja, az ember valamennyi dimenzióját Istennek rendeli (→*Isten önközlése*, →*kegyelem*), és e közlés, lényegének teljes megvalósulása esetén, nem más, mint szeretet. Ugyanakkor a kinyilatkoztató Isten úgy közli önmagát, hogy a kinyilatkoztatás, amely az embert Istennek rendeli, magának igényli az ember további életét; Isten pedig, aki szerető Istenként nyilatkoztatja ki önmagát, úgy mutatkozik meg, mint az ember egyetlen, végső, minden reménységét beteljesítő és felülmúló (természetfeletti) célja.

I. A hit a Szentírásban. Már az Ószövetség is személyek közti viszonynak, különösképpen Isten és az ősatyák (akik atyáink a hitben) közti viszonynak tünteti fel a hitet (Ábrahám: Ter 15,6; az Egyiptomból engedelmesen kivonuló és a Sás-tengeren keresztül vándorló zsidók: Kiv 14,31; Izajás: Iz 8,17); a hit megjelölésére legtöbbet használt szó jelentése: „önmagunkat biztonságban tudni". A hit további jelentése az Ószövetség szerint: a szövetség Istenének hűségét az egész nép és az egyesek hűségével viszonozni (a hitnek ez a jelentése elsősorban a prófétáknál szerepel). Innen kiindulva a hit felveheti az →*engedelmesség* jelentését: hinni annyi,

mint engedelmeskedni Jahve akaratának, amelyet a →*törvényben* kinyilatkoztatott, valamint a →*megvallás* jelentését: Izraelnek meg kell vallania hitét későbbi szomszédai előtt, akikkel szemben ki kell tartania, mivel túlerejük miatt nem tudja őket fegyverrel legyőzni (→*monoteizmus*). Mindvégig alapvetően fontos marad, hogy az izraelita ama hatalmas tettek miatt hisz, amelyeket Isten őelőtte, a népe előtt vagy az atyák előtt véghezvitt. – Függetlenül attól, hogy hogyan alkalmazta maga Jézus a „hit" szót, és hogy pontosan mi volt a szándéka vitathatatlan →*csodáival* az egyes esetekben, megállapíthatjuk, hogy Jézus hitet követel, amikor azt kívánja, hogy értsék meg a benne megkezdődött végső üdvtörténeti kor jeleit, amelyek közé egész működését is oda kell sorolni (annak a →*baszileiának* a hirdetését, amely a →*démonok* kiűzésében, a betegek meggyógyításában és a holtak feltámasztásában jelenvaló hatalomnak bizonyul), és amikor önmaga követésére (→*Jézus követése*) szólít fel: „Higgyetek az evangéliumban" (Mk 1,15). A hit olyan →*metanoiában* nyilvánul meg, mely az ember egész gondolkodásmódjának megváltozását jelenti: ennek hatására reméli, hogy Isten megadja azt is, amit korábban lehetetlennek tartott az ember (Mk 9,23; 11,23 és köv.). Az →*ősegyházzal* kezdődő későbbi kor hitét maga Jézus bízta rá a tanúkra azzal, hogy tanítványait összegyűjtötte, teljhatalommal ruházta fel és megalkotta belőlük az →*Egyházat* (→*apostol*, →*hagyomány*). Ennek megfelelően, a hit nemcsak bizalom (Róm 4,24 és köv.) és remény (Gal 5,5 és máshol), hanem igaznak-tartás (ApCsel 6,7; Gal 5,7; Róm 1,5; 10,16 és máshol) és megvallás (Róm 10,9 és köv.) is; a „hit" szó jelentheti az igehirdetés tartalmát is (Gal 3,2.5; Róm 12,6 és máshol). Szent Pál és Szent János a hit rendkívül tömör teológiáját dolgozza ki, amelyben kifejezésre jut a hit központi jelentősége. Szent Pál a hit teológiáját azzal a zsidó felfogással ösz-

szefüggésben vizsgálja, hogy az üdvösség útja a →*törvény*. Szent Pál e felfogással szemben kifejti, hogy – miként Ábrahám példája mutatja (Róm 4) – az egyetlen út az Isten által megkövetelt →*megigazulás* felé a hit, amely magának Istennek kegyelmi ajándéka és amely minden ember számára lehetséges (Gal 2,15 és köv.; Róm 3,21-31; 10,3-10 és máshol); Pál a hitet a →*keresztséggel* való egységében szemléli, és hangsúlyozza, hogy a benne nyert új életnek a szeretet cselekedeteiben kell megmutatkoznia és önmagáról bizonyságot tennie (Róm 6; Gal 3,26 és köv.; 5,6). Szent János az új élet teológiája felől indul el, és építi fel a hit teológiáját (Jn 3,16; 5,24; 6,29.40.47; 8,51; 11,25 és köv.; 20,31 és máshol), úgyhogy a hit itt is az ember egyedülálló viszonya az újjáteremtő Istenhez és az ember hitbeli testvéreihez (Jn 13,34 és köv.; 17,26; 1Jn 3,23). Mint ahogy „evangéliumával" kapcsolatban Szent Pál is az ősegyház hagyományára hivatkozik, amelyet maga is kapott (1Kor 11,23; 15,3 és máshol; a hit hallásból fakad: Róm 10,17), úgy Szent János is utal a hitnek tanúk által történő közvetítésére (Jn 5,31-47; 10,38 és máshol).

II. A hit kérdésének szisztematikus tárgyalása.

1. Az egyházi tanítóhivatal (a hit tartalmának a →*hitvallásokban* való megfogalmazásán kívül) a hit kérdésével először az →*Orange*-i dekrétumokban foglalkozott, ahol leszögezte a →*szemipelagianizmussal* szemben (éppúgy, mint korábban a →*pelagianizmussal* szemben a Prosper Aquitanus által megfogalmazott Indiculus, melynek tanítását a tanítóhivatal később átvette: DS 236–248, főleg 244-248), hogy az első ösztönzést a hithez és a hit elfogadásának készségét Isten →*kegyelme* ajándékozza az embernek (DS 373–378, főleg 375). A →*tridenti zsinat* a →*bízó hit* evangélikus felfogásával szemben kimondta, hogy a hit több, mint puszta biza-

lom, nevezetesen a hit az Istentől kinyilatkoztatott igazságok és ígéretek elfogadásának aktusa (DS 1526 és köv. 1562); ezt az aktust Isten kegyelme adja meg nekünk (DS 1525 1553), ez a kezdete az ember üdvösségének, valamint az alapja és gyökere minden →*megigazulásnak* (DS 1532). „Cselekedetek" nélkül (remény és szeretet nélkül) a hit halott (DS 1530 és köv.). A 19. században a tanítóhivatal a →*racionalizmussal* szemben azt hirdette, hogy a hit a kegyelem természetfeletti adománya, a →*tradicionalizmussal* szemben pedig azt hangsúlyozta, hogy a hit ésszerű (DS 2751-2756 és 2811-2814). Az I. vatikáni zsinat a következőképpen definiálta a hitet: „Mivel az ember egészen Istentől, Teremtőjétől és Urától függ, és mivel a teremtett értelem teljesen alá van vetve a teremtetlen igazságnak, ezért kötelességünk, hogy a hitben értelmünkkel és akaratunkkal mindenben engedelmeskedjünk a kinyilatkoztató Istennek. Ezt a hitet, amely az ember üdvösségének kezdete, a katolikus Egyház természetfeletti erénynek vallja, amely által Isten kegyelmének ösztönzésére és Isten kegyelmének segítségével hisszük, hogy amit Ő kinyilatkoztatott, az igaz, de nem azért hisszük, mert az értelem természetes fényével belátjuk a dolgok belső igazságát, hanem magának a kinyilatkoztató Istennek a tekintélye alapján, aki nem csalhat meg és nem csalatkozhat. Mert a hit, miként az apostol mondja, szilárd bizalom abban, amit remélünk, meggyőződés arról, amit nem látunk (Zsid 11,1)" (DS 3008). A hitnek ezeket a minőségeit a zsinat különkülön is kifejti, a II. vatikáni zsinat pedig helyesbíti ezek némileg egyoldalúan intellektualista értelmezését (Dei verbum).

2. A hit teológiai problematikája.

a) A hit mint aktus. A történelmi körülmények alapján érthető, hogy az egyházi tanítóhivatal a tridenti zsinat óta szinte minden figyelmét egyre inkább a hitnek mint

az értelem aktusának szentelte. Ezzel párhuzamosan kialakult a →*fundamentális teológia*, amely „a hit (tényszerű és dologi) előfeltételeivel" (→*praeambula fidei*) foglalkozott, amelyeknek a problémája már Albertus Magnusnál, Szent Tamásnál és Szent Bonaventuránál is megtalálható. Ennek értelmében a hitnek és a hit aktusának előfeltételei közül a következő egyes elemeket emelik ki: a kinyilatkoztatás hitelt érdemlő voltának megítélése az értelem részéről, az értelem ítélete a hit kötelező voltáról, tehát a megismerés aktusa mint a tulajdonképpeni praeambula fidei aktusa; az akarat szabad aktusa, amely az értelemnek vagy megparancsolja a beleegyezést vagy nem (mivel a hit motívuma nem kényszeríti evidencia erejével az embert), végül magának az értelemnek a beleegyezése mint a hit voltaképpeni aktusa. A hit aktusának ezzel a leírásával kapcsolatban két lényeges kérdés merül fel teológiai szempontból. Az első arra vonatkozik, hogy a konkrét létben lehet-e ténylegesen tisztán „természetes" tevékenység a praeambula fidei megismerése, ha „a hit kezdete" Isten belső kegyelmének adománya: lásd ezzel kapcsolatban: →*praeambula fidei*. A második kérdés azzal kapcsolatos, hogy amikor a hit aktusát az értelem aktusaként írjuk le, akkor teljesen és adekvátan írjuk-e le ezt az aktust, vagy csupán az egyik lényeges mozzanatát emeljük ki. Mivel a hit aktusa az egész embert érinti és igénybe veszi, ezért Szent Tamással elsősorban azt kellene látnunk a hit aktusában, hogy az az embert mint személyt teljesen Istennek rendeli; az embernek ilyen radikális aktusánál, amely egész valóját realizálja (bár természetesen különleges módon érinti az ember szellemét), nem lehet eleve tökéletesen megkülönböztetni ennek az aktusnak egyes mozzanatait és elemeit; az a posteriori elemzés viszont az embernek mint *egységnek* az ontológiájától és pszichológiájától függ.

A hit aktusának további témái: *amit* hiszünk (materiá-

lis objektum) és *amiért* hisszük (→*formális objektum* = →*motívum*). A hit radikális aktusában – amely a hitnek egyes igazságokra való feldarabolását megelőzi – az van benne, hogy az ember elkötelezi magát Isten önmagát közlő, felfoghatatlan →*titka* mellett, amely háromszemélyű és emberré lett Istenként nyilatkoztatja ki önmagát: ez az Isten, →*kegyelme* folytán, a hivőt az →*Isten színelátásával* ajándékozza meg, amelynek kezdete Aquinói Szent Tamás szerint a hit. Az egyes hittételek a szó tulajdonképpeni értelmében a hitnek nem tárgyai, hanem „eszközei", amelyek az egészet mindig más és más szempontból közvetítik. A hittételek megkülönböztetése éppen a kinyilatkoztatás pontos megértése (→*bibliakritika*) és egyes kinyilatkoztatott igazságok eretnek tagadása miatt szükséges és ésszerű. Így a katolikus teológia azt mondja, hogy csak azt lehet és kell hinni, amit magának Istennek a tekintélye szavatol, vagyis a formálisan (és virtuálisan) kinyilatkoztatott igazságot. Formálisan kinyilatkoztatott az igazság akkor, ha ilyen igazságként közvetlenül benne van Isten eredeti →*kinyilatkoztatásában*, és nem más igazságok segítségével, következtetés útján kell felfedezni. Természetesen nem szükséges, hogy az ilyen igazság explicit módon kinyilatkoztatott legyen: lehetséges, hogy mint formálisan, de implicit módon kinyilatkoztatott igazságot a szellemtörténeti fejlődés folyamán fedezik fel úgy, hogy egy már ismert igazságból kiemelik a belső mozzanatokat valamilyen új nézőpont szerint (→*dogmafejlődés*). A formálisan kinyilatkoztatott igazságban mint kinyilatkoztatott igazságban való hitet nevezi a katolikus teológia fides divina-nak (isteni hit); ha ezt az igazságot az egyházi tanítóhivatal határozottan tanítja is, akkor az ilyen igazságban való hitet fides divina et catholica-nak nevezzük. (isteni és katolikus hit; →*dogma*). Csupán virtuálisan kinyilatkoztatott igazság az, amire más igazságok segít-

ségével lehet csak következtetni a kinyilatkoztatásból (→*konklúzió-teológia*, →*dogmatikus tények*). Az ilyen virtuálisan kinyilatkoztatott igazságban való hitet a legtöbb teológus fides ecclesiastica-nak (egyházi hit) nevezi, mivel az ilyen hit közvetlenül az →*Egyház* tanítóhivatalának tekintélyén alapul (lásd még →*katolikus igazságok*). – Azzal a kérdéssel kapcsolatban, hogy *miért* hiszünk valamit, különbséget kell tenni a hitelt érdemlőség motívuma és a hit tulajdonképpeni motívuma között. Az előbbi azokat az okokat jelenti, amelyek biztosítják, hogy a tanú kellőleg megbízható és tanúsít valamit, az utóbbi egyes-egyedül annak az igaz és hűséges Istennek a tekintélye, aki – ha önmagát nyilatkoztatja ki – senkit sem vezethet félre (DS 3008 3537–3542): lásd →*analysis fidei*.

A katolikus teológia szerint a hit aktusának lényeges minősége: természetfelettisége, ésszerűsége és szabadsága. A hit természetfeletti, mert egyedül a természetfeletti, belső →*kegyelem* teszi lehetővé. Ezt a kegyelmet nevezik a katolikus teológiában „a hit világosságának": ezzel a világossággal fogjuk fel a kinyilatkoztatás materiális objektumát szellemünk természetfeletti (nem reflektált) tudatos dinamikájának horizontjában, annak a dinamikának a horizontjában, amely Istennek az ő közvetlen színelátásában való birtoklására irányul, és ezzel a világossággal értelmezzük a hitelt-érdemlőség jeleit minden erőtlen szkepszissel szemben az isteni kinyilatkoztatás természetfeletti hitelt érdemlő voltának jeleiként. A hit azért ésszerű, mert – miként a →*fundamentális teológiának* ki kell mutatnia – az embert éppen mint →*szellemet* veszi igénybe, mert az emberi szellemnek azt az aktusát követeli meg, amely teljes egészében realizálja a szellem lényegét, és mert a →*praeambula fidei* elegendő biztonsággal megismerhetőek, de nem azért, mintha a hit az abszolút →*titok* kiismerése és racionális elemzése volna (lásd DS 3008

és köv.). A hitből mint a személy aktusából következik a hit →*szabadsága*, amely Isten kegyelméből a hit elfogadására felszabadított szabadság.

Következik ebből, továbbá, hogy a hit biztos és bizonyos (1Jn 5,9; Róm 4,16-22). Ez nem azt jelenti, hogy a hitet nem lehet pszichológiailag kétségbe vonni vagy megtámadni (lásd alább). De az a tény, hogy az önmagát kinyilatkoztató Istent illetőleg nem oszlik el mindig minden homály és kétség, még nem jelenti azt, hogy a hivő viszonya Istenhez ugyanilyen esetleges és kétséges: ez a viszony, vagyis a hit azt jelenti, hogy az ember egészen biztos döntést hoz Isten mellett (függetlenül attól, mennyire világosan van adva Isten számunkra) és tanúságtételének szavahihetősége mellett, és ezt a döntést már semmi más alapján nem lehet megítélni, és semmi mástól nem lehet függővé tenni. Ha elismerjük is, hogy Isten csak homályosan van adva számunkra, hogy az Istenben való hittel nem lehet mindig pozitív módon összeegyeztetni az összes olyan kérdést, amelyet az ebben a világban való létezés és a halál vet fel, ha maradnak is kínzó kérdéseink (akkor is, miután már sokat tanultunk és imádkoztunk) azzal kapcsolatban, hogy valóban Isten nyilatkoztatott-e ki egy bizonyos tételt, amelyet az Egyház kinyilatkoztatott igazságként tanít, azért mindez még egyáltalán nem „hitkétely". A kételkedés mint a hit elleni vétek legtöbbször komplex aktusokat jelent, amelyekkel az ember éppúgy vét az →*Egyház* ellen is: így van ez például akkor, ha az ember arra az a priori, szuverén álláspontra helyezkedik, hogy az Egyház által tanított hitigazságoknak csak „kétes értékük" van stb. Az I. vatikáni zsinat elítélte a pozitív, nem pusztán „módszeres" és tudományos →*kételkedést*, amelyet G. Hermes az észszerű hit szükségszerű alapjának nyilvánított.

b) A hit mint erény (→habitus). Mivel a hit, a remény és a szeretet a →*megszentelő kegyelemben* (amely nem más,

mint →*Isten önközlése*) vagy ennek „maradványaként" mindenestől az örök élet háromszemélyű Istenének rendeli az ember egész személyes és szellemi lényegét, ezért ezek természetfeletti, Istentől „belénk öntött" →*erények*, és ezekből származnak és ezek következtében válnak lehetségessé azok a cselekedetek, amelyeket szintén a kegyelem emel föl (DS 1578 3008).

c) Lásd még: →*megigazulás*, az emberré-lett Istennek hivő elfogadásával kapcsolatban: →*Jézus Krisztus*.

d) Mivel a kegyelem, amelytől a hit ajándéka származik, képessé teszi az embert arra, hogy amit hisz (= Istent), azt természetével összhangban fogadja be, a hivő a hittartalmakról olyan egyedi ismereteket szerezhet, amelyek nem logikai, analitikus eljáráson, hanem inkább valamilyen „ösztönös" belátáson alapulnak; ez ugyanígy érvényes az Egyházra mint egészre is, amelyben kialakul a hit értelmezésének valamilyen „totális érzéke", a hitérzék vagy hittudat. Ennek a hittudatnak, amelyről már a Szentírás is tanúskodik, természetesen nagy része van a →*dogmafejlődésben*, s ez főleg a legújabb korra érvényes. Bár a hittudatot a tanítóhivatal hitelesen értelmezi, a hittudat maga is az összegyház hitén alapul (II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 12), amely a megismerésben elevenen jelen van, érlelődhet és növekedhet. Amennyiben ez a hit „statisztikailag" megismerhető, annyiban →*konszenzusról* (a hivők konszenzusáról) beszélünk.

HITEHAGYÁS. A hitehagyás a teológiai nyelvhasználat szerint a természetfeletti →*hit* feladása, ami lehet teljes (aposztázia), vagy lehet egyes hitigazságok feladása, amelyek szervesen hozzátartoznak a kinyilatkoztatás egészéhez (→*eretnekség*). Az I. vatikáni zsinat a G. Hermes által megkövetelt pozitív →*kételkedés* tanával szemben kijelentette, hogy egyetlen katolikusnak

sincs jogcíme arra, hogy megváltoztassa vagy kétségbe vonja hitét, miután egyszer már elfogadta (DS 3013 és köv.). Ez magától értődően az objektíve jogos alapra vonatkozik, mivel Hermes elmélete a hitet adó kegyelem hatékonyságát tagadja, és sérti az →*Egyházat* mint a hivők közösségét, amely megjelenésében már maga is a szavahihetőség motívuma (DS 3013 és köv.). Minthogy azonban az Egyház mint a kegyelem közvetítője a világhoz is tartozik, és mivel hivatalos képviselőinek és egyéb tagjainak bűne miatt az Egyház, maradandó szubjektív szentsége ellenére, bűnös mivoltában is megjelenhet az egyes ember előtt, és így, bűnös Egyházként, vét saját tagjai ellen (és nemcsak megfordítva), ezért egyes esetekben előfordulhat – habár nem ez a normális eset (miként Hermes feltüntette) –, hogy egy katolikus szubjektíve vétek nélkül, de objektíve vétkesen feladja a hitét (vagy legalábbis reflektáltan, tudatosan ezt gondolja). De aligha tagadható, hogy abban a képben, amelyet az ilyen ember hordoz szívében az Egyházról, hogy voltaképpen és Jézus akarata szerint milyennek kellene az Egyháznak lennie, benne lehet a →*votum*, vagyis az a vágy, hogy az Egyházhoz tartozzék és a hitét ossza.

HITLETÉTEMÉNY: az →*Egyházra* rábízott hit összessége, amelyet hűségesen őriznie és tévedhetetlenül magyaráznia kell (→*Szentírás*, →*hagyomány*, →*hit*; DS 3020; II. vatikáni zsinat, Dei verbum 10). A Krisztus által közvetített üdvözítő üzenet és üdvözítő tett lényegénél fogva nem lehet a hitletéteményt „hittételek zsinórral átkötött csomagjának" tekinteni, hanem ama (szóbeli és adományok formájában létező) üdvözítő javak összességének, amelyeket Jézus bízott rá az Egyházra, hogy mindig újból realizálja azokat azzal a céllal, hogy mindenkori, történelmi-evilági szituációjá-

ban érthetővé, hihetővé és termékennyé tegye a hitletéteményt. Ez a realizálás az Egyház valamennyi tagjának dolga (→*Istenre hallgató Egyház*), és a tanítás, a kultusz és az élet által történik.

HITVALLÁS. A teológiai nyelvhasználat szerint a hitvallás nem elsősorban a hit megvallása, hanem a hittartalomnak tételekben való többé-kevésbé teljes megfogalmazása, amit a tanítóhivatal, illetve a hagyomány végzett el. A hitvallást latin és görög kifejezéssel symbolum-nak vagy professio fideinek (= hitvallás) is nevezik. Egy-, két- és háromtagú formulák megtalálhatók már az Újszövetségben is mint hagyományrészek: ezek valószínűleg már a legősibb keresztségi liturgiában létrejöttek, mivel a keresztségnél kezdettől fogva megkövetelték a hit megvallását. Az egytagú formulák Jézust mint →*Kürioszt* vallják meg, a háromtagúak pedig, melyek Mt 28,19-et követik, trinitárius formulák. Az úgynevezett apostoli hitvallás őstípusát tanúsítják egyes szövegek a 2. században; ez a hitvallás a háromszemélyű Istenben, a szent Egyházban és a bűnök bocsánatában való hitet tartalmazza. Ennek kibővített formája alkotja a 4. században a római keresztségi hitvallást, és a 6. században Délnyugat-Franciaországban már a mai formájában imádkozzák: ezt vette át hivatalosan Róma a 9. században a keresztségi liturgia számára (vö. DS 1-30 36). Ezzel párhuzamosan Keleten a →*nikaiai* I. egyetemes zsinat hitvallását vették át (DS 125 és köv.). Az I. →*konstantinápolyi* zsinat hitvallása, a nikaiai-konstantinápolyi hitvallás (DS 150) a 6. századtól kezdve általánosan elterjedt keresztségi hitvallás, 1014-ben pedig a római mise hitvallása lett. A későbbi hitvallásokat egyenesen a tévtanok elleni védekezésül fogalmazták meg. A mai teológiai értelmezés szerint a hitvallások a fő dogmákat tartalmazzák: (→*dogma*);

hogy szó szerinti szövegük kötelező-e, azt annak alapján kell megítélni, hogy az Egyház általánosan elfogadta-e, valamely zsinat vagy pápa (ex cathedra, →*tévedhetetlenségére* hivatkozva) megszövegezte-e, jóváhagyta-e vagy nem.

HITVITÁZÓ TEOLÓGIA: a teológiának az az ága, amely módszeresen és szisztematikusan foglalkozik a nem-katolikus keresztény közösségek tanaival. A hitvitázó teológia ebben az értelemben csak a reformáció óta létezik (bár kezdetei már a →*patrisztika* korában megvoltak). Segédtudományai a felekezettudomány és az egyháztörténet, amelyeknek együttesen lehetőleg pontos képet kell adniuk a különvált közösségek és tanításuk mibenlétéről, lényegéről és fejlődéséről. A hitvitázó teológia fejlődése során három módszer kristályosodott ki, amelyeket történelmileg természetesen nem lehet világosan elhatárolni: a polemikus módszer (ezt bizonyos agresszivitás jellemzi, célja az ellenfél gyengéinek kimutatása), az irénikus módszer (ennek hívei tudatosan felhagynak az ellenségeskedéssel, tudatosan meg *akarják* érteni a különvált testvért, de ez a módszer a relativizáló irénizmus veszélyét rejti magában: DS 3879 és köv.) és a szimbolikus módszer (ennél a módszernél a megértésre való törekvés és az egyesülés céljából történő összehasonlítás a hitvallási iratokra, vagyis szimbólumokra korlátozódik, amelyekben a különböző felekezetek alapvető hitigazságaikat dogmatikus értelemben rögzítik). A hitvitázó teológiának bizonyos típusát ökumenikának (ökumenikus teológiának) nevezzük. Ez tudatosan törekszik az Egyház egységének létrehozására azáltal, hogy hangsúlyozza az egyes lényeges hitkérdések tekintetében már meglevő egységet, hogy minden egyes „egyház" megőrzendő értékének tekinti nem-dogmatikus sajátos-

ságait, és pozitívan törekszik arra, hogy ezek a jellegzetességek beleépüljenek a megteremtendő egységbe.

HIVATAL. A hivatal általában a közösség szervét jelenti. Funkcióit jogokban és kötelességekben foglalják össze, tényked̈ései pedig objektíve kötelezőek a közösség számára. Mivel az Egyház történelmi →*közösség*, lényegénél fogva tartoznak hozzá hivatalok is. Így már az Ószövetség ismeri „a legöregebb", a „bíró", a „király", a →*papság* hivatalát. Az Újszövetség arról tanúskodik, hogy a korai Egyházban, amelyben a hivataltudat először a tizenkettőnél (→*apostol*) ismerhető föl, a spontán struktúráktól az intézményesített hivatalokhoz (lásd még: →*püspök*, →*diakónus*) vivő fejlődés ment végbe; e hivatalok szerkezetének és elnevezéseinek analógiáit és párhuzamait az Egyház zsidó szülőhazájában találhatjuk meg. Némely hivatal később vagy veszített jelentőségéből, vagy egészen eltűnt. A Szentírás legtöbbször „szolgálatnak", de a közösségben és a közösségért gyakorolt „teljhatalomnak" is nevezi a hivatalt. A hivatalba való beiktatás a Lélek által (Isten, Jézus Krisztus által is) történik abban a hivatalátadási aktusban, amelyben az Egyház →*kézrátétel* révén biztosítja a →*successio apostolica*-t. Mivel Isten akarata, hogy fennmaradjon az Egyház, és benne a Lélek jelen legyen, ezért a hivatal állandósulását is Isten akarja, de természetesen látni kell itt a kezdet egyszerisége és a legitim történelmi kibontakozás közti különbséget (ami abban nyilvánul meg, hogy a maradandó hivatal a szükségletekhez mérten differenciálódik). – DHI: Isten igéjével és a szentségekkel kapcsolatban nincs minden kereszténynek egyforma jogköre (DS 700 944 1610 1767-1770), van isteni jogon alapuló hierarchia, melynek lépcsőfokait a püspökök, áldozópapok és szerpapok alkotják. – Vö.

→*szentség*, →*egyházi rend*, →*pápa*, →*karizma*. – A teológiai reflexió főleg a 18. század vége óta beszél *Krisztus három hivataláról* (Krisztus mint tanító vagy próféta, pap és király vagy pásztor), és ebből kiindulva az Egyház három hivataláról (így XII. Pius is, és a II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 13 21 28; Unitatis redintegratio 2; Ad gentes 15; Apostolicam actuositatem 2 10) vagy *két hivataláról* (tanítóhivatal és pásztori hivatal mint kormányzási teljhatalom, papi hivatal mint szentségi teljhatalom), aminek az a magyarázata, hogy az igét és a cselekedetet nem lehet tökéletesen elválasztani egymástól.

HIVATALOK ELISMERÉSE. Miután fontos teológiai kérdésekben, amelyek korábban elválasztották egymástól az egyházakat, sikerült egyetértésre jutni vagy legalábbis elérhetővé vált a konszenzus (→*megigazulás*, a →*szentség* teológiája, az ige teológiája alapján), az →*ökumenikus mozgalom* végső, döntő kérdése kétségtelenül a különvált egyházak hivatalainak kölcsönös elismerése lett. Az eddigi vita, amely legnagyobb részt történelmi síkon folyt, nem kecsegtet a megegyezés reményével. A katolikus teológiának (és Egyháznak) mégis kötelessége, hogy mielőtt a megoldást Isten egyesítő közbeavatkozására hárítaná, próbálja meg új mederbe terelni a vitát (természetesen anélkül, hogy saját előfeltevéseit feladná). Ezzel kapcsolatban a következő szempontokat kell érvényesíteni:

1. A hivatal tekintetében *sok* olyan dolog létezik az Egyházban (több, mint általában feltételezik), ami nem egyszerűen Isten és Jézus Krisztus akaratából van, és amit *ennélfogva* nem önmegvalósítását megelőző adottságként ismer el és vesz tudomásul az Egyház. Sok minden van azért és annyiban, *mert* és *amennyiben* az Egyház létrehozta részben önnön lényegének követ-

kezményeként, részben saját létesítményeként. Az összes „hatalomnak" (→*egyházi hatalom*), amellyel a hatalom mindenkori birtokosai fel vannak ruházva az Egyházban, voltaképpeni és eredeti birtokosa az Egyház mint egész. Az Egyház egész valósága – a benne levő Lélekkel és hittel együtt – az a közeg, amelyben egyáltalán beszélhetünk a hivatalviselők teljhatalmáról. A teológia dolga, hogy rámutasson: más kérdés a teljhatalom *tartalma* és megint más kérdés e teljhatalom (egyéni vagy kollektív) *birtokosa* (helyesebben gyakorlása), és hogy felvázolja a jelentkező problémák megoldásának különböző lehetőségeit. Így például nincs határozottan rögzítve és nem lehet Jézusra visszavezetni, hogy a pápai és a püspöki hivatalt csak „monarchikus" módon lehet gyakorolni és semmiképpen sem kollektív módon.

2. Az Egyháznak van lényegi jogrendje, amely nem azonos tételes alkotmányával („ius divinum", →*egyházjog*). Ez a lényegi jogrend az Egyház reális lényegéből adódik, abból, hogy az Egyház a megfeszített és feltámadott Jézus körül Lelke által szükségszerűen és végérvényesen összegyűlt hivő közösség, amely tanúsítja a világnak és történelmileg mindig jelenvalóvá teszi Isten eszkatologikus és győzelmes önközlését. Ez a jogrend magában foglalja jogi normák megalkotásának a lehetőségét. Ily jogi normákat ténylegesen alkotnak és alkalmaznak: például valamely hivatalviselő (püspök vagy pap) szentelésének „érvényességét" végső soron nem a „rendes szabály", az érvényes szentelések megszakítás nélküli (és történelmileg gyakran mégis kérdéses) láncolata biztosítja; a pap vagy püspök szentelése akkor érvényes, ha az illetőt az Egyház nyilvánossága fenntartás nélkül elismeri papnak vagy püspöknek.

3. A katolikus Egyháznak meg kell különböztetnie két dolgot: egyrészt azt, hogy milyen volt a viszonya a

többi egyházhoz az ilyen (katolikus felfogás szerint eretnek vagy skizmatikus) egyházak *keletkezésének* pillanatában, másrészt azt, hogy milyen lett a hozzájuk való viszonya *később*, amikor ezek az egyházak elsősorban már nem a katolikus Egyházzal (és annak tanításával) való ellentétük alapján értelmezik önmagukat, és nem is értelmezhetők ennek alapján. A társadalmi-kollektív „jóhiszeműség" (bona fides), amelyben a többi egyház napjainkban él, minden még meglevő különbség ellenére is ekkléziológiai jellegű egységet eredményez. *Ez* az egység nem azonos sem egyszerűen azzal, hogy a különvált keresztények egyek Jézus Krisztusban és az ő kegyelmében, sem azzal, hogy közös keresztény intézményeik vannak (például: Szentírás, keresztség stb.). A különvált egyházak megtehetik, hogy kölcsönösen elismerjék egymás nyilvánosan tapasztalható „jóhiszeműségét", ami valóságos, üdvösséges keresztény hitet tételez fel. Ezen az ekkléziológiai alapon a katolikus Egyház hivatala elismerheti érvényes és hatékony szentségi jellegű aktusoknak az elkülönült egyházak aktusait. Ezt a gondolatot a hivatalra alkalmazva meg kell fontolnunk, hogy a hivatal átadásának normális rítusa rendkívüli esetekben nem szükségképpen az egyetlen legitim rítus, és hogy az ilyen teljhatalmaknak a különvált egyházakban is van lehetséges hordozója ama struktúra következtében, amelyet legalábbis eleve nem zár ki az Egyház lényege.

Az Egyház – jogalkotó – lényege már *azelőtt* elismerheti a szentségi aktusokat, mielőtt ténylegesen is elismeri a katolikus Egyház *hivatala* (ha a jogalkotó lényeg elismerte az eretnekkeresztség érvényességét, akkor elismerheti az úrvacsora érvényes ünneplésének lehetőségét is). A katolikus Egyházon „kívüli" hivatalok és szentségek nem létesítenek több egyházat; ezek a Szentlélek történelmi-egyházi megtestesüléseiként benső lé-

nyegük szerint az *egy* Egyházra mint ugyanennek a Szentléleknek „teljesebb" megtestesülésére irányulnak.

HOMOUSZIOSZ (görög, jelentése: egylényegű; nem tévesztendő össze a „homoiusziosz"-szal, melynek jelentése: „hasonló lényegű"): már a 3. században kimutatható teológiai szakkifejezés, mely azt jelenti, hogy az isteni →*Szentháromságban* az Atya és a Logosz azonos (helyesebben: *egy*-) lényegű. Jézus Krisztus, miként a 3. századtól az 5. századig tartó szentháromságtani és krisztológiai vitákban végül is megállapították, egylényegű az Atyával (DS 125 és köv. 150 301 és köv.) és egylényegű velünk (DS 301 és köv.) a benne rejlő két →*természet* miatt. Ezt az isteni „lényeget" a görög teológusok abszolút egyszerűnek fogják fel; ez a lényeg az isteni életen belüli „nemzés" során nem osztódhat, hanem az Atya osztatlanul közli a Fiúval ebben a „nemzésben". A →*nikaiai* I. egyetemes zsinat után még megmaradt a →*„lényeg"* (görögül: uszia) és a →*„hüposztaszisz"* megkülönböztetésének filozófiai és teológiai problémája. Lásd még ezzel kapcsolatban: →*arianizmus*.

HÜLÉMORFIZMUS. A hülémorfizmus tana, melyet Arisztotelész dolgozott ki és a skolasztika kiegészített, azt állítja, hogy az →*anyag* (görögül: hülé) és a →*forma* (görögül: morphé) lényegi alkotórészei minden testi létezőben egységgé kapcsolódnak össze. E tan alapjául a testi létező szubsztanciális lényegére vonatkozó elképzelés szolgál: ezt a lényeget az „első anyag" (materia prima, →*potencia*, változtathatóság) és ennek (kicserélhető) szubsztanciális alakító elve alkotja, amit külső hatóok hoz létre (lásd főként a →*„kauzalitás"* címszót), ami a fajbeli különbséget megokolja, és ami az anyagot

azzá teszi, ami lehetőség szerint volt. E meghatározó a forma (→*aktus*). Az így keletkező, tapasztalható „második anyagot" tehát mindig együttesen alkotja az anyag és a forma. A skolasztikában a természetfilozófiáról a metafizikára helyeződött a hangsúly. Így a hülémorfizmust a 13. századtól kezdve arra is felhasználták, hogy segítségével világosabban leírjanak teológiai összefüggéseket. Aquinói Szent Tamás és a →*tomizmus* azt tanította, hogy egy létezőben egyetlen szubsztanciális forma van, a ferences iskola és Suárez viszont a formák →*pluralizmusát* tételezte fel. A →*transzszubsztanciáció* tanában kivételképpen feltételezték a szubsztanciális változást: a transzszubsztanciációnál nem marad meg az anyag, hanem az egész →*szubsztancia*, e terminológia szerint: az anyag és a forma is megváltozik. A test-lélek viszonyt is a hülémorfizmus fogalmi készletével írták le (vö. DS 902); továbbá, szerepet játszik a hülémorfizmus a →*megszentelő kegyelem* és a szentségi jel skolasztikus elméletében is: eszerint a megszentelő kegyelem „formális oka" (causa formalis) a megigazulásnak (vö. DS 904 1528 és köv.), a szentségi jel pedig a rituális gesztusnak (→*„anyag"*) és a szentségi igének (→*„forma"*) az egysége (DS 1671 és köv. 1695 1704). – A létezőknek a hülémorfizmus értelmében vett „metafizikai összetettsége" független azoktól a természettudományos ismeretektől, amelyek az élőlények és a szervetlen testek összetételére vonatkoznak.

HÜPOSZTASZISZ (görög filozófiai kifejezés, amely „konkrét valóságot" jelent). A „hüposztaszisz" szó eredeti jelentését tekintve nem különbözött az „uszia": „lényeg" szótól, és ezért a latinban mindkettőt a „substantia" (→*szubsztancia*) kifejezéssel fordították. Amikor a teológiai gondolkodás a →*Szentháromság* kérdésével kezdett foglalkozni, akkor ez az azonosítás – te-

kintettel azokra a kapcsolatokra, amelyek a görög és latin teológiát akkoriban összefűzték – meglehetősen szerencsétlennek bizonyult. Origenész a három isteni személyt hüposztaszisznak nevezte, amelyek egyek az „uszia" azonossága miatt; Tertullianus pedig arról beszélt, hogy egy szubsztanciában három személy van. Ennek ellenére a →*nikaiai* I. egyetemes zsinat még azonos értelemben használta a „hüposztaszisz" és „uszia" szavakat (DS 125 és köv.). A klasszikus szentháromságtan csak 380 körül találta meg a megfelelő kifejezésmódot: az egyetlen isteni →*természetben* (lényegben) három hüposztaszisz = három →*szubzisztencia* = három →*személy* van (DS 421). – A krisztológiai fogalmak is tisztázatlanok voltak. Itt a hüposztasziszt és a „phüszisz"-t (természetet) azonosították (lásd: →*monofizitizmus*). Csak a →*kalkedoni* zsinaton sikerült tisztázni a fogalmakat: Jézus Krisztus egy hüposztaszisz (egy személy) két természetben (DS 301 és köv.). A 6. században Krisztus egyetlen hüposztasziszát „a három isteni hüposztaszisz egyikének" nevezték (DS 401 426). Ezzel a klasszikus krisztológia összekapcsolódott a szentháromságtannal és lezárult; ekkor még nem látták azt a problémát, amelyet az okozott, hogy nem alkalmazták elég árnyaltan a hüposztaszisz- (személy-) fogalmat a szentháromságtanban (ahol csak a →*reláció* alkotja a személyt) és a krisztológiában.

I

IDEÁK, ISTENI IDEÁK. Az idea általában ősképet vagy őstípust, felvillanó képet jelent (mely különbözik a képmástól és fogalomtól). Az egyházatyák →*újplatonizmusában* az isteni ideák Isten teremtő gondolatai a megteremthető valóságokról, vagy az Istenben benne rejlő ősképek, amelyek azonosak tökéletességével és amelyeknek másolatai a teremtett dolgok. Ezt fejlesztette tovább Szent Bonaventura és Aquinói Szent Tamás, és dolgozta ki azt a tant, hogy Isten mintaképként oka a teremtett dolgoknak. Szent Bonaventura krisztocentrikus módon fogta ezt fel: Isten Fia az Atya képmása, és a teremtett világ számára az →*istenképiséget* közvetíti.

IDEOLÓGIA (ideológiakritika). Hogy egy társadalmi realitás létrejöhessen, fennmaradhasson és továbbfejlődhessen, ahhoz a társadalmi valóság egészére, valamint egyes struktúráira, folyamataira és problémáira vonatkozó vélemények, eszmék és elméletek megfelelő rendszerére van szükség. Az ideológiákban azonban nem csupán az embert körülvevő anyagi viszonyok tudati visszatükröződését találjuk meg, hanem a mindenkori osztályérdekek koncentrált kifejezését és ezzel a megfelelő magatartásmódok, értékelések, döntések és konvenciók normatív alapját is.

Egy ideológiai rendszer tehát egyrészt leíró és magya-

rázó kijelentésekből és ismeretekből, másrészt motiváló és a cselekvést ösztönző felhívásokból, követelésekből és értékekből áll. Az emberi társadalom történelmében bőven találunk példákat olyan ideológiákra, amelyek egyoldalúan vagy hamisan értelmezik a társadalmi valóságot, és ennek ellenére mégis szívósan befolyásolják az emberek cselekvését és a társadalmi struktúrákat. Megfordítva, nem szükségszerű, hogy a társadalomra vonatkozó minden helyes felismerés mindjárt megfelelően le is csapódjék az egyének és tömegek cselekvésében. Az ideológiakritikának tehát az a feladata, hogy megvizsgálja az összefüggést egy ideológiai rendszer igazsága és hatása között, amelyeket nem lehet minden további nélkül visszavezetni egymásra. Ahol a →*vallást* az uralmi viszonyokról és az osztályellentétekről alkotott hamis tudat kifejeződésének tekintik, ott az ideológiakritika a valláskritika speciális formáját ölti. De épp valamely ideológia igazságának és hatásának megkülönböztetése bizonyítja, hogy a társadalmi valóságra vonatkozó kijelentések a társadalmi helyzettől és az érdekektől függenek. A társadalmi összefüggések megismerése tehát sohasem lehet állásfoglalás nélküli, szabadon lebegő megismerés. A társadalmi helyzet, az egzisztenciális feltételektől és az osztály-hovatartozástól függően, éppúgy lehet döntő akadály és hibaforrás a megismerésben, mint a világos és egzakt belátások feltétele. Ideológiakritikai szemszögből nézve tehát megállapíthatjuk, hogy az ideológia-mentesség vagy az „ideológiátlanítás" követelése nem más, mint burkolt kísérlet a létező ideológiának új ideológiával való helyettesítésére.

K. F.

IDŐ, IDŐBELISÉG. Ha el akarunk jutni az idő igazi, teljes fogalmához, akkor először nem az órával mért időre kell gondolnunk, mert ez az idő mint a fizi-

kai folyamatok külső időmértéke külsődleges az időbeli valósághoz képest (ha időbeliségében és belső idejében szemléljük), és elfedi azt a tényt, hogy a mértéket is csak a szellemi létező tudja kezelni, amely belső önmegvalósítása alapján már tudja, mi az idő, és tud összehasonlítani. Az idő először is a véges szabadság létezésének, azaz változásának módja: ez a létezés oly →*kezdet* felől jön, amelyen e szabadságnak nincs hatalma, azután önállóan, választások útján realizálja lehetőség formájában birtokolt saját valóságát, majd eljut öntételezésének visszavonhatatlan, egyszeri beteljesültségéhez. E létező ideje nem más, mint e mozzanatok egysége és egymástól különböző volta, amely mozzanatok ennélfogva nem különböző elemek tiszta egymásutániságát alkotják (mert ha így volna, akkor e mozzanatok nem lehetnének *egy* történés fázisai), hanem valósággal *egyetlen* időbeli alakzattá egyesülnek. A mozzanatoknak ezt a tapasztalt „egymásutániságát" nem lehet „megmagyarázni", azaz másféle, érthető mozzanatokból szintetikus módon felépíteni, mert ezeknek az elemeknek a léte és tapasztalása is feltétlenül az időbeliség alá esik. Mivel megmásíthatatlanul be vagyunk zárva a tapasztalható időbe, és nem tudunk fölébe kerekedni, ezért az →*örökkévalóságról* nem szerezhetünk adekvát fogalmat sem úgy, hogy az idő folyását gondolatban a „végtelenségig" meghosszabbítjuk (ez még mindig csak puszta idő volna), sem úgy, hogy az időt egyszerűen tagadjuk (mivel ebben az esetben nem világos, hogy a „létező *mínusz* idő" fogalma még reális fogalom-e). Az örökkévalóságról akkor szerzünk fogalmat, ha reflektálunk arra a végérvényességre, amelyet az idő gyümölcseként szabadon akarunk, és amelyről magában az időben szerzünk tapasztalatot ez akarás következtében. Amennyiben ezek a mozzanatok különböznek egymástól és egymáson kívül vannak, és amennyiben a →*kezdet* nem birtokolja egyszerűen és sza-

badon a →*véget*, hanem „elnyeri", miközben saját maga kieszközli, annyiban az időbeliségben a teremtményiség mutatkozik meg. Amennyiben az idő által nem a múlt, hanem a végérvényes jön létre, annyiban az idő az a pozitív mód, ahogyan a teremtmény Isten →*örökkévalóságából* részesedik. Ebből kiderül, hogy az egyes biológiai létező időbeli alakja és a világ egészének időbeli alakja (→*teremtés*, a világ vége) a szellemi-személyes szabadság történelmének közegét alkotó belső idő lefokozott módozata. – Lásd: →*vég*, →*eszkatológia*, →*ítélet*, →*pokol*, →*menny*.

IGAZSÁG. A közönséges hétköznapi nyelvhasználat szerint az igazság a kijelentés megegyezése az általa jelölt tényállással. Az igazságnak ez a fogalma azonban lényeges módosulásokon megy át aszerint, hogy milyen a megismerésnek, a megismerő szubjektumnak és a megismert objektumnak a természete. Ha például arról a megismerésről van szó, amikor a megismerő szubjektum eredendő módon önmagát ismeri meg, akkor az igazság a létező egyszerű önmagához térése és így önmaga számára való belső megvilágítottsága. Mivel a létezőnek ezzel az önmaga számára való eredendő megvilágítottságával (amely tehát nem fogalmakban kifejezett tárgyi tudás, hanem a megismerés *minden* aktusában jelenlévő tudás, bármire irányul is tematikusan a megismerés) szükségszerűen együtt jár önmaga lehetőségének feltételeként a →*szellem* saját →*transzcendenciájának* (eleinte és önmagában véve nem tematikus) tapasztalata, ezért ez az igazság – amely az összes többiben benne foglaltatik, s nem egy igazság a sok közül, hanem az egyetlen átfogó igazság – maga után vonja az →*Istenre* való rátaltságot is mint nem-tematikus tudást a mélységes →*titokról*, amin minden alapul. Ha az ember nem fojtja el ezt az egyetlen igazságát, nem gyülöli, s nem zárkózik

el elől, hanem gyanakvás nélkül és önmagát átadva neki elfogadja, akkor felfogja *az* igazságot mint neki adományozott ajándékot, akkor az igazságban van, amely átöleli és igazzá teszi, vagyis az embert a felfoghatatlan igazságnak szenteli és megszabadítja önmagától. Mert a konkrét üdvrendben ily aktussal nemcsak saját transzcendenciáját fogadja el szabadon az ember, hanem – mivel Isten általános üdvözítő akarata „felemeli" ezt a transzcendenciát – egyúttal saját rendeltetését is elfogadja, vagyis elismeri, hogy az örök élet önközlés által feltárulkozó Istene számára, tehát magának *az igazságnak* a számára (Jn 14,6) teremtetett. Az igazság pedig nem más, mint a valóság végtelen teljességének önmaga általi birtoklása abszolút világosságban és szeretetben, amelyet →*Isten színelátásában* nyernek el az üdvözültek.

IGAZSÁGOSSÁG: „az a magatartás, hogy az ember állhatatos és erős akarattal mindenkinek megadja, ami jog szerint jár neki" (Aquinói Szent Tamás); a klasszikus erénytan (lásd: →*erény*) szerint a 2. sarkalatos erény, amelyet hagyományosan három alfajra osztanak fel. Ezek a közösségi élet viszonyainak felelnek meg: *a)* a *kommutatív* (kölcsönös) igazságosság az egyes emberek egymáshoz való viszonyában valósul meg; *b)* a *disztributív* (osztó) igazságosság a közösségnek (a családnak, az államnak, az Egyháznak) és egyes tagjainak a viszonya, és azt jelenti, hogy a közösség megadja nekik az őket megillető részt a közjóból; *c)* a *legális* igazságosság az egyes embereknek és a közösségnek a viszonya, és azt jelenti, hogy az egyes ember a maga részéről áláveti magát a közjónak. Bár az igazságosság rangját tekintve is a legfőbb erkölcsi erény, megvalósulásának keresztény formája mégsem választható el a szeretettől mivel a kereszténytől több kivántatik mind a puszta

pártatlanságnál, amely mindenkinek ugyanazt a jogot adja meg, mind az elengedhetetlen dologi jogok tiszteletben tartásánál. A keresztény tehát nem fogadhatja el, hogy a gazdasági élet területén csak ennek saját törvényei uralkodjanak (a szeretetben mindig adósok maradunk: Róm 8,13). – Az igazságosság bibliai fogalmát a →*törvény* határozza meg: az Ószövetség és az Újszövetség magától értődően feltételezi, hogy vannak igazak, akik istenfélelemben és felebaráti szeretetben teljesítik Isten szent akaratát, és mentesek a bűntől, amely sérti a közösséget. Az Ószövetség nyelvhasználata szerint a szegények, elnyomottak és üldözöttek is „igazak". Az igazságosság Isten országának egyik ígérete. Az Újszövetség tartalmazza továbbá a híradást arról az igazságosságról, amely valóban kedvessé teszi az embert Isten előtt, amelyet az ember a hit alapján, kegyelemből, Istentől kap: →*megigazulás*.

IMA. Az ima határozott és pozitív realizálása annak, hogy az ember az üdvösség személyes Istenére vonatkoztatott lény; az ima egyenest a vallási →*aktus* lényegét valósítja meg: az ima az ember ráhagyatkozása saját lényegének transzcendenciájára, ezzel totális megszólítottságának alázatos, fogékony, tisztelettudó érvényre juttatása és igenlése, az emberi egzisztencia ama sajátosságának megnyilvánulása, hogy Istennek mint személynek a titka elkerülhetetlenül érinti az embert szubjektíve is. Az imádság alapfeladata az Egyháznak, amely az Ószövetség imádkozóinak nyomdokain jár (az Egyház imádkozza az ószövetségi zsoltárokat anélkül, hogy az ezeknek alapul szolgáló történelmi és üdvtörténeti helyzetet összetévesztené a magáéval), és ugyanakkor elfogadja a maga speciális újszövetségi üdvhelyzetét. Az Egyház a maga imáját mindig is elválasztotta Jézus sajátságos imádkozásától (mivel ez az Ő egyedülálló öntudatának

kifejeződése és megnyilvánulása volt), habár az Egyház imádságának alapmódját és alaptematikáját magától Jézustól vette át: Miatyánk (→*Isten mint Atya*). Az Egyház imádságának címzettje az Atyán kívül már a legkorábbi időben maga Jézus Krisztus, az üdvösség közvetítője. Az ima teológiai lényegéből következően az imádság alaphangulata a háladatosság, és az Egyház ezt már egészen korán tanúsítja; a hála az →*eucharisztiához* kapcsolódó imádságokban fejeződik ki, és végső soron alapjául szolgál a doxológiáknak (dicsőítő imáknak) is. Az Egyház →*kérőimájának* specifikuma viszont abban van, hogy az Egyház már eleve bízik Isten végérvényes igéretében, mely a világ beteljesítésére és benne minden emberi kérés meghallgatására vonatkozik (Mt 7,7-11 a párhuzamos helyekkel együtt; Jn 16,23 és köv.; 15,7.16). Az Egyház explicit tanítása szerint van liturgikus-nyilvános ima és „magánima"; az Egyház mindkét formát szükségesnek nyilvánítja (vö. →*elmélkedés*). Amennyiben az egyes ember imája is Isten szeretetének és üdvözítő akaratának elfogadása, annyiban az ilyen ima is a kegyelem aktusa; ennyiben viszont mindig „Krisztusban és az Egyházban" (Ef 3,21) is imádkozunk, és ezért az imának mindig ekkléziológiai jellege is van. Ha az imának erre az ekkléziológiai jellegére nem reflektálunk is mindig, az azért mindig hatékony, amikor a bűnbocsánatért, az elhunytakért, a szentekhez és személyes üdvözülésünkért imádkozunk (→*szentek egyessége*). Jóllehet az ember önmagáért való aggodalmában és gondjában – amelyet Isten akart és amellyel az ember elismeri teremtményi mivoltából adódó szűkölködését – kérheti és kell is kérnie saját üdvözülését, ennek ellenére az imádság mint az isteni erények tettre váltása olyan intencionalitás, melynek célpontja Isten, önmagában és önmaga kedvéért. Ugyanígy (ezen önfeledtség miatt, mely végső soron nem önmagát tartja fontosnak) sajátossága az imá-

nak a helyesen értelmezett →*antropocentrikus szemlélet* is; de ezzel az imának mint „jótettnek" (→*tettek*), mint üdvösséges cselekedetnek és mint a kegyelem növekedésének objektíve érdemszerző jellege is van, habár ez az érdemszerzés nem lehet az imádság első és átfogó motívuma. Ugyanígy az imádság →*elégtételként* is hat. Az imádság mint olyan kérés, amely magának Istennek szándékban és tettben megnyilvánuló szeretetén alapul, és amelyben az ember Istentől Istent kéri, abszolút bizonyosan meghallgatásra talál, mert és amennyiben minden egyebet, ami Istenen kívül van, csak akkor akar, ha az beleillik Isten feltétlenül elfogadott végzése szerint abba az alaptörekvésbe, melynek célja Isten. A helyes imádságban tehát az ember a meghallgatás módját is Isten tetszésére bízza. Amennyiben az imádság (akár tudatosan akár nem) a hit imádsága Jézus Krisztus kegyelmében az üdvösségért, amely Jézus Krisztusban nyilvánvalóvá és maradandóvá lett, annyiban minden imádság „Krisztus nevében" mondott imádság.

IMÁDÁS. Amikor a „leborulni valaki előtt" kifejezést használja az Újszövetség, akkor ez gyakran a nagy emberek iránti tiszteletadást jelenti, teológiájában viszont ez a kifejezés Istennek és az Úr Jézusnak (→*kürioszt*) igazi imádását jelöli (mint ami alapmódja a vallási →*aktusnak* általában). A *Jelenések könyve* szerint az Úr Jézust az egész teremtés imádásban részesíti, Isten imádása pedig Jn 4 szerint többé nem egy körülhatárolt helyen, hanem lélekben és igazságban, Szent Pál és a *Zsidókhoz írt levél* szerint pedig Isten igazi házában történik, amely nem más, mint az úrvacsora ünneplésére összegyült közösség mint Jézus Krisztus teste. Félreértésekkel szemben a dogmatika hangsúlyozza, hogy imádni csak Istent lehet (DS 601). Az imádásban sajátos módon realizálódik az Istenhez fűző valamennyi vallási viszony-

ban jelenlevő „imádó" mozzanat, mivel az imádásban elismerjük azt a mérhetetlenül nagy különbséget, amely Istent elválasztja az összes teremtménytől, továbbá elismerjük Isten végtelen szentségét és dicsőségét. Ez az elismerés lehet tisztára benső érzület, vagy megnyilvánulhat kultikus gesztusokban és alapulhat ezeken, de ezen a megkülönböztetésen túl a gyakorlati életvitelben is realizálódik. Minden imádás Isten személyiségére irányul, ezt a személyiséget természetesen egész konkrétságában értve (Jézus embersége, az eucharisztiában való jelenlét). Szenteket, képeket és tárgyakat nem lehet és nem szabad imádni (*→szentek tisztelete, →képek tisztelete, →ereklyék*), de ezek pszichológiailag természetesen elősegíthetik az igazi imádást.

IMMANENCIA. Az immanencia mint a *→transzcendencia* ellentéte azt jelenti, hogy valami nem megy túl valamilyen határon. Így például lehetséges, hogy egy bizonyos ismeretelmélet arra szorítkozik, hogy csak a „számomra-valót" mutassa be, és tudatosan lemond a „magában-valóról"; vagy minden lehetséges megismerés számára transzcendensnek nyilvánítja azt, amit nem lehet tapasztalni, és a megismerést azonosítja a tapasztalással. Lásd ezzel kapcsolatban: *→szellem, →tapasztalat.* – Az immanencia igazi filozófiái a *→materializmus*, a *→monizmus* és a *→panteizmus*, ha és amennyiben a létet magát a tapasztalhatóra vagy végesre korlátozzák. Ebben az összefüggésben immanentizmusnak nevezzük az olyan filozófiát is, amely magától Istentől nem vitat el valamilyen végtelen létet, de ezt a létet nem nyilvánítja a véges létezőtől szubsztanciálisan különbözőnek, és így ellentmondásokba bonyolódik. Helyes értelemben lehet állítani az immanenciát az *→életről*, mivel az élet realizálódása nem valamilyen rajta kívüli hatást eredményez, hanem önmegvalósítást (actio immanens-t)

jelent; ez a →*szellem* önmegvalósításánál a legvilágosabb, de éppen itt látható az is, hogy az immanencia és a transzcendencia nem kell, hogy szükségképpen kizárja egymást.

IMMANENS APOLOGETIKA: ez a gyűjtőneve a 19. század végén és a 20. század elején, főképp a francia teológiában kialakult különböző áramlatoknak, amelyek a →*praeambula fidei* racionális kifejtésénél az emberben magában benne rejlő tendenciákhoz és a kinyilatkoztatás ama tartalmaihoz akartak kapcsolódni, amelyek kiváltképpen kedveznek e kegyelmileg felemelt tendenciáknak, viszont lebecsülték a hagyományos apologetikában (→*fundamentális teológia*) nagyra értékelt külső kritériumokat (a csodákat és beteljesült jövendöléseket). Az immanens apologetika veszélye, amelyet nem mindig sikerül elkerülnie, az érzelem és a vallásos igény túlértékelése, valamint az értelem lebecsülése; az immanens apologetikát, amennyiben azonos volt a →*modernizmus* elítélt álláspontjával, az egyházi tanítóhivatal is elvetette (DS 3878 3882 3894). Az immanens apologetika klasszikus képviselőjével, M. Blondel-lel a tanítóhivatal név szerint kivételt tett, őrá ez az elítélés nem vonatkozik. Amikor az 1950-ben kibocsátott „Humani generis" kezdetű enciklika (Aquinói Szent Tamáshoz hasonlóan) elismeri, hogy lehetséges valamely valóságnak a vele való „konnaturalitás", természetes összhang alapján történő megismerése, akkor ez az enciklika is kifejezésre juttatja, hogy az immanens apologetika helyes és szükséges törekvésére mint törekvésre nem vonatkozik az elítélés. Az immanens apologetika helyes kiindulásával kapcsolatban lásd: →*potentia oboedientialis*, természetfeletti →*egzisztenciál*, →*kinyilatkoztatás*.

INDIVIDUALITÁS: a filozófiában valamely létezőnek az a meghatározottsága, amely a létezőt az általánoshoz (nemhez stb.) viszonyítva egyediségében és közölhetetlen egységében határozza meg. Szigorú, minőségi (és nemcsak számszerű) értelemben vett individualitás csak a →*személyt* illeti meg. Az egyedi lélek individualitását (legalábbis mint számszerű individualitást) az V. lateráni zsinat definiálta az averroizmussal és az újarisztotelizmussal szemben (DS 1440 és köv.).

INTEGRITÁS. Az integritás valaminek az egész voltát, épségét jelenti. Az →*ősállapot* teológiájában az „integritás" szóval jelöljük mindazokat a meg nem érdemelt ajándékokat, amelyeket Isten szabad elhatározással az embernek szánt a →*paradicsomban.* Ezek a következők: a természetfeletti →*megszentelő kegyelem,* a (negatív, rendetlen) →*kívánságtól,* a →*haláltól,* valamint a betegségtől és a szenvedéstől mint a halál hírnökeitől való mentesség természeten kívüli adománya (a jelzett hitcikkelyekre vonatkozó teológiai tanítás: Ter 2,25; 3,7; Róm 6,12 és köv.; 7,8 és máshol – Ter 2,16 és köv.; 3,3; Róm 5,12-21). Ez az integritás, katolikus tanítás szerint, az →*eredendő bűn* következtében elveszett. Jelenti továbbá az integritás krisztológiai értelemben a rendetlen kívánságtól való mentességet, amely az isteni Logosz sajátja volt az emberré-levés után az emberi természetben (DS 434), és amelyet Isten Jézus Krisztus kegyelmében Szűz →*Máriának* is megadott (DS 2803 és köv.), és amely végül lényeges mozzanatként hozzátartozik majd a test →*feltámadásához* is, a feltámadott test ama tulajdonságával együtt, hogy többé nem lesz képes a szenvedésre sem (Jel 7,16 és köv.; 1Kor 15,42.53; Róm 8,11). Ennek teológiájával kapcsolatban lásd: →*szenvedés.* – Erkölcsi értelemben az integritás először is az ember fiziológiai-pszichológiai épségét jelenti; ha ez az épség megvan,

akkor egyetlen „rész" sem önállósíthatja magát autonóm módon (ami például olyankor történik meg, ha valamely ösztön uralkodóvá válását az ember önként vagy betegség következtében elfogadja), és ebbe az épségbe az ember csak annyira avatkozhat be, amennyire az összorganizmus megköveteli (orvosi beavatkozások); végül erkölcsteológiai értelemben az integritás azt jelenti, hogy az ember egész valóját egy erkölcsi értelemben helyes alapdöntésben foglalja össze (→*szeretet*).

INTENCIÓ. Az intenció eredetileg és filozófiai értelemben szándékot, irányulást jelent; az intencionalitás a mai filozófiában mindenekelőtt a →*szellem* és a →*személy* transzcendentális vonatkoztatottságát jelenti. Az erkölcsteológiában intención az erkölcsi cselekedetnek (lásd: →*aktus*) azt a sajátosságát értik, amely a cselekedetet valamilyen célra (→*jó*, →*motívum*) vonatkoztatja, és ezért döntően meghatározza e cselekedet erkölcsi értékét. Az intenció nem a külső motívum és nem az általános belső érzület, hanem a konkrét belső szándék, amely aszerint, hogy milyen mértékben nyilvánvaló, lehet explicit vagy implicit, és amely attól függően, hogy milyen mértékben befolyásolja a cselekvést, lehet aktuális intenció (tudatosan felfogott és a cselekvésben jelenlevő motívum), virtuális intenció (tudatosan felfogott és tovább ható, de a cselekvés közben már nem tudatosan jelenlevő motívum), és habituális intenció (egyszer régebben tudatosan felfogott, de azután már nem felidézett motívum). Ennek a megkülönböztetésnek a szentségek teológiájában is van szerepe: ahhoz, hogy valamely →*szentség* érvényesen létrejöjjön, szükség van a szándékosság minimumára. Ha valaki határozottan *nem* akarja a szentséget, akkor ez az elutasítás mindig érvénytelenné teszi a szentséget. A házasság, a bűnbánat szentsége és a betegek kenete érvényességéhez mindig po-

zitív intenció szükséges (habár bizonyos körülmények között a habituális intenció is elég); ezzel szemben a keresztséget, a bérmálást és a papszentelést az Egyház nem annyira az ember által realizált valóságnak, mint inkább tiszta adománynak tekinti; innen az a tan, hogy e szentségekben az ember szellemi érettsége *előtt* is részesülhet (CIC 968. kánon); a szellemi érettség elérése *után* viszont érvényesen csak elégséges intencióval nyerheti el őket. A szentség kiszolgáltatójának (feltéve, hogy egyáltalán *képes* a szentség érvényes kiszolgáltatására) legalább azt kell akarnia, „hogy azt csinálja, amit az Egyház csinál" (DS 1611), vagyis akarnia kell azt a vallási rítust, amelyet ilyen rítusként az Egyház akar és elismer, és úgy kell akarnia, ahogyan azt az Egyházban valóra váltják.

INTÉZMÉNY. Az emberi cselekvést és az emberi együttélést nemcsak egyéni szükségletek, hajlamok és célképzetek határozzák meg, hanem meghatározó szerepe van az emberek kölcsönös egymásrautaltságának, egymás viselkedésével kapcsolatos kölcsönös igényeiknek, ítéleteiknek és normáiknak. Az intézmények a társadalmi érintkezési minták, a munkalehetőségek és művelődési lehetőségek tartós rögzítései, amelyeket az egyének elismernek, és amelyek ennélfogva az egyes ember számára kötelező érvényűek. Az intézmények feltételezik közös célokat követő csoportok egységes akaratát, valamint feltételeznek valamilyen megszervezhető hatalmat, amely e célokat megvalósítja. Itt természetesen fennáll az a veszély, hogy az egyes ember méltóságával és érdekeivel szemben ontológiai elsőbbséget is tulajdonítanak az egyetemes normák és elvek társadalmi objektivációinak. Vigyázni kell tehát arra, hogy az intézményes berendezkedés ne valamilyen elvont általános érdeket képviseljen az érdekeltek és érintettek jogával szem-

ben, és ne szüntesse meg ezáltal az egyéni és kollektív kibontakozás és önrendelkezés lehetőségeit. Az intézményeknek épp az a feladatuk, hogy az egyént bizonyos cselekvések alól mentesítsék, a társadalom bonyolultságát csökkentsék, ezáltal áttekinthetőbbé tegyék a társadalmi együttélést, és növeljék az önmegvalósítás esélyeit. A rend és a szabadság ellentéte közti egyensúly megteremtése tehát alapproblémája minden intézménynek. Mivel az intézmények alapformái és strukturális szabályozói a társadalom újratermelődésének és kötelező önértelmezésének, az intézményeknek feladatuk az is, hogy közvetítsenek egyrészt a személyes életük értelmét kereső egyének élettervei, másrészt a személyes élet számára értelmet kínáló általános lehetőségek és társadalmi célok között. Ebben áll lényegében az intézmények integráló funkciója, mely az egyes ember azonosságának biztosítására, valamint az egész társadalom rendjének fenntartására szolgál. De az intézmények csak akkor szavatolhatják a rend fenntartását, ha nemcsak igénylik kötelező érvényüket, hanem az egyénekkel meg is tudják értetni legitimitásukat, és így meg tudják teremteni annak az alapját, hogy a társadalom általánosan elfogadja őket. Ha tehát megszűnik egy világkép legitimáló funkciója, akkor az azt reprezentáló intézmények is elvesztik kötelező érvényüket és rendező erejüket. Másrészt az intézmények akkor is válságba kerülnek, ha integrációs és orientációs tevékenységükben elmaradnak a társadalmi változások mögött, és megengedhetetlenül korlátozzák a szubjektumok cselekvési lehetőségeit. Ekkor vagy át kell adniuk helyüket új intézményeknek, vagy gyökeres változásokon kell átmenniük. Mindez érvényes az Egyházra is, természetesen figyelembe véve ennek specifikus sajátosságait.

K. F.

INTUÍCIÓ (latin, jelentése: szemlélet): a megismerés azon módja, amikor egy valóság a megismerés számára és a megismerésben közvetlenül adva van. Az intuíció ily módon különbözik az elvont-diszkurzív (következtető) megismeréstől, ténylegesen viszont, az emberi →*szellem* reflexivitása miatt (a transzcendentális →*tapasztalat* reflexivitása miatt) sohasem különül el attól teljesen. Ha a vallásos megismerés valamilyen elméletében kísérletet tesznek arra (mely kísérlet eleve kudarcra van ítélve), hogy egyedül az intuícióval helyettesítsék a racionális, logikus megismerést, akkor ezt az elméletet intuícionizmusnak nevezzük. Ilyen intuícionizmus volt az →*ontologizmus*, az értékfilozófia (M. Scheler), az →*újplatonizmus*, a teozófia és az antropozófia, valamint a →*modernizmus* (amennyiben a teológiát meg akarta szabadítani a →*dogmától* mint csupán közvetett megismeréstől, és képessé akarta tenni közvetlen vallási tapasztalatra).

IRGALMASSÁG: az a készség, hogy a szükséget szenvedőkön segítsünk. I s t e n irgalmasságát az Ószövetség elsősorban a következő jellemző igékkel fejezi ki: „anyáskodónak lenni" és „lehajolni". Az Isten haragjára vonatkozó, gyakran antropomorf kijelentéseket háttérbe szorítja Isten irgalmának, kegyelmének és a szövetséghez való hűségének hangoztatása, ami az egész Ószövetségen végigvonul; és ez határozza meg teljes egészében az Újszövetség istenképét. A keresztény teológia számára Isten irgalmassága már abból is következik, hogy Isten minden tökéletessége végtelen (DS 3001), de aki tárgyilag rászolgált az ítéletre, az nem számíthat Isten irgalmára és nem kalkulálhatja be, hanem csupán azt teheti, hogy hálával elfogadja mint üdvtörténeti tapasztalatot. Isten irgalmassága nem szünteti meg →*Isten igazságosságát*, mert ez az irgalom még a bűnöst is igazzá teszi Isten

előtt, úgyhogy Isten egyszerre irgalmas is és igazságos is (→*megigazulás*). Az e m b e r i irgalmasság a Szentírás szerint nem az érzelmek, hanem az irgalmasság konkrét gyakorlásának dolga. Az Ószövetség szerint csak az irgalmasság teszi hitelessé és értékessé az istentiszteletet és a kultuszt; az Újszövetség szerint az irgalmasság feltétlenül hozzátartozik ahhoz a →*szeretethez*, amelyet Jézus nyilatkoztatott ki, tett lehetővé és követelt meg (Mt 5,48; Lk 6,31); az irgalmatlanság a bűnkatalógusba tartozik. Tekintettel arra, hogy a keresztény embernek annál is inkább gyakorolnia kell az irgalmasságot, mivel neki magának Isten összehasonlíthatatlanul többet engedett el (Mt 18, 23-35), ezért az ő mindennapi életében az irgalmasság kötelezettsége nem korlátozódik csupán a testi és lelki irgalmasság példásnak gondolt cselekedeteire. Az irgalmasság a szolidaritásban, az igazi →*szeretetben* és a megbocsátásban realizálódik. – Lásd még ezzel kapcsolatban: →*felebaráti szeretet*, →*hegyi beszéd*.

IRODALMI MŰFAJOK. Az irodalmi műfajok kategóriája mint az →*exegézis* és a →*hermeneutika* fogalma a bibliai könyvek irodalmi formáit és stiláris sajátosságait jelenti. A bibliai könyveket, mint az irodalmat általában, prózai és költői műfajokra lehet felosztani; sajátosképpen az Ószövetség-kutatás a következő fő műfajokat különbözteti meg: próza (ezen belül: prédikációk, imák és elbeszélések), példabeszédek és énekek. Az Újszövetségben az irodalmi műfajoknak főleg a levelekben van szerepük (amennyiben a levelekbe beépítettek például himnuszokat vagy prédikációkat). Az evangéliumoknak a hagyomány-részletek, a szerkesztéstörténet stb. szempontjából történő közelebbi vizsgálatát a formatörténeti módszer segítségével végzik el. A bibliai könyvek tudományos felaprózásának célja annak a konk-

rét környezetnek a meghatározása, amelyben az egyes darabok és a végső kompozíció keletkeztek (az ún. „Sitz im Leben" megállapítása). Így azután az eddiginél pontosabban meg lehet határozni, hogy a bibliai könyveket történetírásnak szánták-e szerzőik (és mely könyveket szánták annak), hogy milyen értelemben beszélhetünk egyáltalán történetírásról az ókori Kelet történelmének egyes korszakaiban, és hogy az egyes könyvekben mi az irodalmi megformálás vagy esetleg már teológiai értelmezés, és mi a voltaképpeni történeti kijelentés, amelyet meg kell őrizni. XII. Pius óta a katolikus bibliatudomány feladatai közé tartozik, hogy gondosan vizsgálja az ilyen irodalmi műfajokat (melyeknek létét a tanítóhivatal immár feltételezi), sőt, a tanítóhivatal szerint azzal a lehetőséggel is számolni kell, hogy a bibliai szerzők ezeket az irodalmi műfajokat öntudatlanul alkalmazták (DS 3829 és köv. 3862 és köv.; II. vatikáni zsinat, Dei verbum 12). Az irodalmi műfajok pontos meghatározásával szabatosabban meg lehet határozni egy kijelentés értelmét, mert ezt a puszta olvasással gyakran nem lehet pontosan megállapítani olyan könyvek esetén, amelyek ennyire régi kultúrkörökből származnak és amelyekben a mienktől ennyire távoleső gondolkodásmódok fejeződnek ki. Így a →*Szentírás* nemcsak mint az isteni →*sugalmazás* eredménye, hanem mint igazi emberi alkotás is kézzelfoghatóvá válik.

IRRACIONALIZMUS: az emberi tudat amaz értelmezéseinek gyűjtőneve, amelyek az értelemtől elválasztható és attól – többé-kevésbé – független megismerő képességeket tételeznek fel, a fogalmi gondolkodást pedig elutasítják vagy legalábbis nem várnak tőle sokat. Az irracionalizmus ott jelenik meg, ahol az értelem és akarat (szabadság, szeretet) mellett az ember harmadik alapvető szellemi képességeként feltételezik az érzést (az

érték iránti érzék mint az istenismeret forrása stb.), vagy ott, ahol végső lényegi alapnak valamilyen irracionális, homályos „valamit" tekintenek (mint amilyen pl. az életösztön). Történelmileg az irracionalizmus mindig a →*racionalizmus* ellenhatásaként jön létre.

ISKOLÁK: t e o l ó g i a i iskolák. Itt nem azokat az iskolákat kell megneveznünk és jellemeznünk, amelyek a teológia történetében ténylegesen kialakultak (ilyen volt az egyházatyák korában pl. az →*alexandriai teológiai iskola*, az →*antiochiai teológiai iskola;* később az →*augusztinizmus*, →*tomizmus*, →*szkotizmus* stb.), hanem azt kell megvizsgálnunk, mi az értelme, és mik a határai a teológiában az iskolák szerveződésének. Eleve abból kell kiindulni, hogy az Egyház és tanítóhivatala, jóllehet elsősorban pl. Szent Tamás tanítását ajánlja (pl. DS 3665 és köv. 3894), mégsem azonosítja magát egyik meghatározott teológiai iskolával sem. Az ember megismerő tevékenységében is történelmi lény: az önmagában véve megismerhető valóság egészét mindig valamilyen meghatározott véges, történelmileg feltételezett, számára eleve adott nézőpontból közelíti meg (melyet fogalmak, kérdésfeltevések, magától értődőnek vagy problematikusnak érzett feltételezések, társadalmi vagy egyéni tapasztalatok alkotnak) (DS 3893); még ha az ember gondolkodva, sőt, tiltakozva eltávolodik is kiindulópontjától, ez akkor is a priori törvénye lesz e gondolati mozgásnak, ami nem téveszthető össze a teológiai →*relativizmussal*. Mármost az ember a megismerésnek ebben a történelmi feltételezettségében hallgatja Isten kinyilatkoztatását, tehát valamilyen meghatározott, történelmi formában hallja és érti meg, annál is inkább, mivel a kinyilatkoztatás maga mint történelmi kinyilatkoztatás történelmileg egészen meghatározott, történelmi feltételektől függő formában következett be. A kinyilatkoztatás hallgatójának – éppen

azért, hogy ez a megértő hallgatás a lehető „legobjektívebb" legyen – egyrészt egész szubjektivitását bele kell adnia ebbe a tevékenységébe, másrészt hagynia kell, hogy szubjektivitását az üzenet megváltoztassa. Ennek alapján értelmezhetjük a teológiai iskolákat: azt fejezik ki, milyen sokféle jogosult, történelmi feltételektől függő módja van az Egyházban a kinyilatkoztatás véges elsajátításának. Ahogy van →*dogmafejlődés*, úgy vannak teológiai iskolák. Az előbbi a kinyilatkoztatás valódi történelmiségét és magát az Egyház által történő elsajátítását jelenti, az utóbbi azt a tényt fejezi ki, hogy az egyetlen egyházon belül is vannak a kinyilatkoztatás hallgatásának történelmi, szociológiai és egyéni feltételektől függő módjai. E tény jogosultságát a II. vatikáni zsinat határozottan elismerte (Lumen gentium 23; Unitatis redintegratio 14 16 és máshol). Mivel egyetlen isteni igazság, egyetlen Egyház és az egyetlen Egyház hitének *egyetlen* nyilvános megvallása van, ezért az Egyház tanítóhivatalát illeti meg, hogy megkülönböztesse a kinyilatkoztatás megértő hallgatásának jogos módjait, tehát a teológiai iskolákat a kinyilatkoztatás hallgatásának ama módjaitól, amelyek elvétik az egyetlen isteni igazságot vagy már nem őrzik az egyetlen Egyház egyetlen hitének általánosan érthető megvallását (→*eretnekség*). Így kiderül az is, hogy egy iskola csak akkor marad katolikus, ha önkritikus marad, ha a saját rendszeralkotási kísérleteit mindig újragondolja, a kinyilatkoztatott igazságok teljességéhez méri, és így mindig nyitott marad arra, hogy mind átfogóbb értelmezését alakítsa ki minden idők Egyházának és teológiai iskoláinak (anélkül, hogy emiatt egyetlen adekvát „rendszerben" meg akarná valósítani azt, amit csak az Egyház egésze együttvéve valósíthat meg minden korban). Ezek az elvi meggondolások vonatkoznak a teológiai →*pluralizmusra* is, amely szétfeszíti a teológiai iskolákról kialakult régi képet. Aki egyetlen

iskolához sem akar tartozni, az ostoba gőggel azt képzeli, hogy az örök igazságot már most az időben lezajló történelmen kívül birtokolhatja: aki viszont minden fenntartás nélkül elfogad *egy* rendszert az Egyház hitének adekvát kifejezéseként, az éppúgy tagadja az igazság történelmiségét. Az időben az ember csak akkor tud kapcsolatba kerülni Isten igazságával, ha megvalósítja az engedelmesség és bátorság szisztematikusan már nem magyarázható egységét: ha egyrészt alázattal és engedelmesen elfogadja az összegyház világosan megfogalmazott hitét (mely csak így jelent objektív valóságot a saját szubjektivitásával szemben), másrészt alázatos bátorsággal meri vállalni a „saját" igazságát.

ISMERETELMÉLET: TEOLÓGIAI ISMERETELMÉLET. A teológiai ismeretelmélet az a tudomány, amely a hitbeli megismerésben és az erre irányuló szisztematikus reflexióban, a →*teológiában* alkalmazandó formális elvekkel és szabályokkal foglalkozik. E tudomány tehát foglalkozik: 1. az ember ama sajátosságával, hogy az isteni kinyilatkoztatástól függő és azzal vonatkozásban álló lény (→*titok*); 2. az olyan megismerés lényegével, amely egyrészt →*hit*, hittudomány, másrészt az igazságnak tisztán emberileg történő, racionális és történelmi megismerése; 3. e megismerés tartalmi forrásaival, a →*Szentírással* (→*sugalmazás*) és a →*hagyománnyal* (valamint a kettő közti kapcsolattal); 4. e megismerés voltaképpeni és első szubjektumával, amely nem az egyes ember, hanem a hierarchikusan tagolt →*Egyház*; 5. azzal a kérdéssel, hogy mi a viszonya az egyes hívőnek és teológusnak, valamint megismerésének az Egyház tanításához és az egyházi tanítóhivatal döntéseihez (→*tanítóhivatal*, →*tévedhetetlenség*, →*dogma*, →*teológiai minősítések*); 6. külön-külön a teológiai módszerekkel (történeti, spekulatív, kerigmatikus teológia).

ISTEN (latinul Deus, görögül Theosz, héberül Él, Elohim és Jahve). Istennek nevezzük azt, aki az Ószövetség tanúsága szerint kinyilatkoztatja magáról, hogy Ő az, akit semmilyen határ nem korlátoz (Iz 6; 1Kir 8,27), aki semmihez sem hasonlítható (Zsolt 139, 7-12 és máshol), aki igazán élő Isten (Zsolt 90), aki teljességgel birtokolja a létet, teljességgel eljövendő és megbízható (Kiv 3,13 és köv., →*Jahve*), akinek a mindenhatósága azonban nem elvontan mutatkozik meg, hanem a történelmet eldöntő tetteiben, melyeket népében, Izraelben és a többi nép körében véghezvitt, és aki félreérthetetlenül személyesnek bizonyul azáltal, hogy szeretetből kiválasztott magának egy népet (→*szövetség*) és egyes embereket. Jézus ugyanezt az Istent vallja Atyjának, aki őbenne kegyesen és megbocsátóan elfogadta az embert, és az ember számára hozzáférhetővé tette a →*baszileiát*. Isten lényegénél fogva láthatatlan (Róm 1,20; Jn 1,18; 6,46), csak a Fiú ismeri (Jn 1,18 és máshol), minthogy azonban az Atya önközlésével feltárta magát a Fiú számára, ő pedig testvérei számára, ezért az emberek felismerték mint szeretetet (1Jn 4,16 és köv.), és végül is Isten láthatóvá lett Jézusban mint saját hű képmásában (2Kor 4,4; Kol 1,15). A keresztény filozófia és teológia analóg létmegismeréssel (→*teizmus*) úgy tekinti Istent, mint az abszolút szent, a legmagasabb rendű, világfeletti, személyes, abszolúte szükségszerű, semmilyen októl nem függő, önmagától létező, ezért örökkévaló és végtelenül tökéletes (DS 3001) lényt, aki minden mást a semmiből teremtett (→*teremtés*, →*világ fenntartása*). Magától értődik, hogy ezek a reflexiók és analóg megfogalmazások (→*analógia, analogia entis*) távolról sem adják vissza mindazokat a tapasztalatokat, amelyekre az emberiség a hit és a remény története során szert tett. Ezek a meggondolások, amelyekben „ez a gyakorlati kijelentés: »Isten«"

elméleti értelemben szerepel, elsősorban a teológia szempontjából jelentősek:

1. Mivel Isten teljességgel önmagától-létező, ezért nem nevezhetjük ugyanúgy „létezőnek", mint a teremtett létezőt. Mivel Isten létezése →*„alapját"* önmagában, vagyis a saját lényegében birtokolja *(→aszeitás)*, Istent a →*lét* maga illeti meg, mégpedig abszolút mértékben (esse ipsum subsistens); a teremtett létező viszont a létet csak Isten által megalapozott létként birtokolja *(→kontingencia, →kauzalitás)*, és ezért csak analóg értelemben nevezhető létezőnek. Mivel Isten az abszolút lét örök önállóságban, ezért benne nem lehetséges sem hozzáadás, sem korlátozás; nincs olyan pozitív lehetőség, amely benne ne volna megvalósulva, Ő a tiszta →*aktus* (actus purus). Ezen az abszolút, eredendő és korlátlan önállóságon alapul Isten szellemisége (spiritus purus). Habár az ész megismerheti Istent a világból mint Isten képmásából – amennyiben a létező maradandó kontingenciájának sokféleképpen történő tapasztalásából, valamint magának e tapasztalásnak a kontingenciájából „következtetni" lehet e kontingens valóság alapjára (okára) *(→Isten megismerhetősége, →istenbizonyítás)* –, ugyanakkor azonban végtelensége, abszolút volta és abszolút mássága miatt Isten megfoghatatlan a véges, emberi gondolkodás számára, mivel Isten végtelenségét nem foglalhatja magában valami más, és nem érthető meg valami másnak az alapján, hanem minden megértés alapjaként megmarad a kifürkészhetetlen titoknak, amely sohasem szerepelhet „tárgyként" (hanem csak tárgyhoz hasonló dologként) az emberi megismerésben. Isten tehát megmarad abszolút és feloldhatatlan →*titoknak*, amit éppen ilyen titokként kell felfognunk, s ezért Istent Ő-nek kell tekintenünk. Isten ilyen titokként alapja és célja a véges, de a végtelen iránt nyitott emberi →*szellem* transzcendenciájának, és e szellem megvalósulásában (a megismerésben és aka-

rásban) már eleve benne van Isten nem-tematikus igenlése. Mivel Isten az ember számára ilyen titok, és az ember természetes megismerőképességével mégis elérhető (DS 3005 3875 és köv.), ezért a megismerő ész lényegét, amelyről az I. vatikáni zsinat definíciója beszél, a titok iránti nyitottság képességeként kell értelmeznünk; ekkor viszont eleve tudnunk kell, hogy az Istenre mint végtelen titokra vonatkozó pozitív analóg kijelentéseket csak akkor értjük helyesen, ha úgy tekintjük őket, hogy bennük a pozitív tartalom egyszersmind utalás a kimondhatatlan titokra és védekezés e titok feszegetése ellen.

2. Ez az Istenre vonatkozó kijelentés az ember tényleges megvalósulásában sem tartalmát, sem erejét, sem határozottságát tekintve nem táplálkozik egyedül a metafizikai istenismeretből, melynek forrása a világ általában. Mert éppen ez a kijelentés a gyógyító →*kegyelem* eredménye és hittétel is, vagyis Isten történelmi kinyilatkoztatásából származik (DS 3005), és a hit aktusaként valósul meg (DS 800 3001). Sőt, az egyházi tanítás határozottan állítja, hogy a jelen világban ténylegesen mennyi veszélynek van kitéve és milyen könnyen eltorzul a kegyelmet nélkülöző, a kinyilatkoztatásra nem támaszkodó pusztán „metafizikai" megismerés (→*politeizmus*). Így tehát kijelentésünket mindig a →*Jézus Krisztusról* szerzett üdvtörténeti és a kegyelmen alapuló tapasztalatra támaszkodva kell hallgatni, úgyhogy mindig arról a valakiről mondjuk, hogy Ő Isten, akinek a cselekvéséről ebben az üdvtörténelemben tapasztalatot szereztünk. A hitünket kifejező kijelentés tehát végül is adekvátan nem így hangzik: „Van isten", hanem így: Akivel Jézus Krisztus történetében kapcsolatba kerülünk, aki abban megjelenik, aki →*Szentháromságként* nyilatkoztatja ki magát és ad hírt önmagáról, *az* a valaki Isten, Ő az egyetlen Isten, Ő az alapja az *egész* sokrétű, antagonisztikus valóságnak, és Ő a titok maga. Emiatt a dogmatikus

istentan Istenről szóló (fent érintett) metafizikai, elvont kijelentései sem valamilyen metafizika elvont szubjektumára vonatkoznak, hanem mindig megvallásai is annak, hogy történelmünkben konkrétan azzal van dolgunk, akiről ily módon állítunk valami kimondhatatlant és akiről azért tesszük e kijelentéseket, mert ilyennek mutatkozik, és így szólítjuk: TE.

3. Pontosabban tehát ez az Istenről szóló, specifikusan dogmatikus kijelentés arra irányul, hogy kimondja Isten abszolút egyedülálló voltát, és ebből levonja azt a következtetést, hogy a Jézus Krisztusban bekövetkezett kinyilatkoztatásnak *ebben* az Istenében feltétlenül kötelező hinni (→*hit*): Isten a valóság, mely teljesen más lényegű, mint a világ (DS 804 és köv. 957 2842 és köv. 3001 és köv. 3201 és köv. 3875 és köv. és máshol), habár Isten a világ maradandó, mindent átható alapja, mely mindent magában tart meg (DS 75 800 3001). Istent tehát nem lehet „panteista" módon az egész valóság „megszemélyesített" összegező formulájaként elgondolni (DS 3023 és köv.; →*panteizmus*). Ilyen valóság – mely nem ennek a világnak a minősége, hanem teljesen önmagában és önmagáért van – csak *egy* van (→*monoteizmus*); e valóság abszolúte „egyszerű" (DS 800 1880 3001), éppen végtelen létteljessége miatt, melynek egyetlen létezési dimenziója sem közös valamely más létezőével, mivel ekkor rá volna utalva erre a másikra (Isten egyszerűsége). Ezt az egyetlen és egyedülálló valóságot a „végtelen tökéletesség teljességeként" jellemezzük (mindenhatóság, mindentudás stb., DS 3001). E tökéletesség végtelenségét teológiailag csak Isten felfoghatatlansága világítja meg jobban. Mivel valamennyi létvalóságnak eleve hiánytalanul benne kell foglaltatnia a maga ősalapjában, és mivel mindnek végtelenül tökéletes formában kell ebben jelen lennie, ezért a szellem, az akarás, az öntudat, az élet legmagasabb rendű alakja abban az egyedülálló,

abszolút valóságban található, amelyet Istennek nevezünk: Isten tehát („intellectu et voluntate infinitus"; DS 3001) a teljesen szabad, élő, személyes Isten, aki a Jézus Krisztus által történt üdvözítő kinyilatkoztatásban éppen ebben a teljességben és szeretetben, semmit meg nem bánva odaadta magát az embernek. Vö. → *istentan*, → *szentháromságtan*, → *teodicea*.

4. Lásd továbbá: → *Isten mint Atya* (→ *Jahve*), → *Isten Fia*, (→ *Jézus Krisztus*, → *Logosz*), → *Szentlélek*, → *pneuma*, Isten → *irgalmassága*, → *Isten igazságossága*, → *Isten szentsége*, → *Isten hűsége*, → *Isten tisztelete*, → *vallás*.

5. Az istenélményre manapság az jellemző, hogy háttérbe szorulnak azok a képzetek, amelyek szerint Isten a világ egyik részleges valósága, részok, amely tartós kölcsönhatásban áll más valóságokkal. Mindinkább tapasztaljuk, hogy Isten és világ szétválasztása a világ és a véges szubjektum ama transzcendálásán alapul, amelyben a valódi istenélmény bekövetkezik. Az Istenhez való „személyes viszony" ma elsősorban abban az elnémulásban fejeződik ki, amelyben az ember Istenhez intézett szava csupán az ő hallgatásának feltétele. Az istenélmény ma Jézus istenélményében részesedik, amely nem volt más, mint az imádást követelő Felfoghatatlannak a tapasztalása; a kereszténység (az Egyház) pusztán társadalmi hagyományában azonban aligha van bármi, ami ezt a tapasztalást elősegítené.

ISTEN AKARATA. Mivel a léthez általában transzcendentális szükségszerűséggel hozzátartozik benső lényegi mozzanatként az, amit a legkülönbözőbb módokon és fokozatokban a létezés akarásaként, önfenntartásként, a jóhoz való vonzódásként, szeretetként stb. tapasztalunk, ezért analogikus értelemben (→ *analógia*) állítanunk kell az akaratot arról az abszolút (és ugyanakkor személyes) létről is, akit Istennek nevezünk. Ez az aka-

rat – miként Isten maga, akivel ez az akarat Isten egyszerűsége folytán tárgyilag azonos – abszolút, végtelen, örökkévaló, a valóság végtelen teljességét foglalja magában (DS 3002), és ezért jó. A Szentháromság életfolyamatában elsődlegesen Isten végtelen létére irányul, tehát független minden Istentől különböző valóságtól, és Isten szent valóságának ingenlésében maga is szent. A végest, a tőle különbözőt szabadon határozza el (DHI: DS 3025). „Kifelé ható" legmagasabb rendű megvalósulása →*Isten önközlése*, mellyel átadja magát a teremtménynek. Isten önközlése ezt az akaratot abszolút →*szeretetként* leplezi le, és ezzel túlszárnyalja Isten akaratának valamennyi meg nem értett rendelkezését (vö. →*sors*, →*kérőima*). Azzal a kérdéssel kapcsolatban, hogy milyen módon ismerhető meg Isten akarata, lásd: →*kinyilatkoztatás*, →*egzisztenciális etika*.

ISTENANYASÁG. Ez a kifejezés azt jelenti, hogy Szűz →*Mária* valóságos édesanyja →*Jézus Krisztusnak*, Jézus Krisztus pedig valóban →*Isten Fia*. Ezért az első három század szentháromságtani és krisztológiai küzdelmeinek eredményeképp Szűz Mária meg is kapta az „Istenanya" (vagy istenszülő, görögül: theotokósz) címet (DS 252 301 és köv.). Meg kell jegyeznünk, hogy az „anyaság" többet jelent annál, mint hogy valaki gyermeket fogan és szül; ha az anyaság már eleve több, mint pusztán testi esemény, akkor ez még inkább érvényes arra a szabad és személyes tettre, amely Szűz Mária hitéből fakadt és üdvösségünk történetétől elválaszthatatlan. Mivel a →*tulajdonítások* miatt (és *csakis* ezért!) tökéletesen igaz értelemben beszélhetünk az isteni Logosz nemzéséről Szűz Máriában, ezért Mária valóban Isten anyja, a (→*nesztorianizmus* által javasolt) „krisztusszülő" címet pedig azért vetették el, mert az csorbítása lett volna Jézus Krisztus istenségének vagy az →*unio hypostaticának*.

ISTEN BENNÜNK-LAKOZÁSA: az egyes embernek és így az Egyháznak szánt isteni önközlés (*→Isten önközlése, →kegyelem*) általános sajátossága, mivel e közlés adománya maga Isten (vagy az egyes isteni „személy"). A Szentírás erről a tényről beszél, amikor azt mondja, hogy megkapjuk a *→Szentlelket*, hogy az Atya kiárasztja azt; hogy a Szentlélek bennünk marad és bennünk lakozik; hogy Isten Szentlélekkel ken fel és pecsétel meg bennünket; hogy az Atya és a Fiú eljönnek és bennünk fognak lakni (Jn 14,20). – Isten bennünklakozása tehát a Szentlélek küldésén és a Fiú (láthatatlan) küldésén alapul; e jelenlét alapja a bennünk maradó és bennünk lakozó „személy" szabad jóindulata, amelylyel kegyesen megajándékoz bennünket; ha ez a jelenlét olyan, kegyelemből fakadó cselekedettel is összekapcsolódik, amely a történelmi emberben természetfeletti *→szeretetet* hoz létre Isten iránt („teremtett" kegyelem), akkor ez a bennünk-lakozás személyek közti közösséget is jelent, amely a lehető legbensőségesebb (DS 1677 és köv. 1913 1915).

ISTENBIZONYÍTÁS: annak a ténynek szisztematikus vizsgálata és kifejtése, hogy az ember minden szellemi aktusában (ítéletében és szabad döntésében) szükségszerűen elfogadja azt a valakit, akit „Istennek" nevezünk. Az istenbizonyítás tehát végső soron nem olyan ismeretet kíván közvetíteni számunkra, amely egyszerűen egy addig ismeretlen és ezért közömbös külső tárgyat jelenít meg előttünk, hanem az öntudatot akarja hozzásegíteni annak reflektált felismeréséhez, hogy az ember szellemi létezésében mindig és elkerülhetetlenül kapcsolatban van Istennel (akár „Istennek" nevezi, akár másnak; akár tudatosítja, akár nem; akár kívánja ezt igaznak elismerni, helyeselni, szabadon elfogadni, akár nem). Ez az istenbizonyítás jellemzője, ez teszi magától értődővé és

ugyanakkor nehézzé: benne foglaltatik ugyanis az egész ember, akiben egységet alkot belátás és szabadság (habár csak az általánost és az ember elvont fogalmi oldalát lehet tematikussá tenni); az istenbizonyításban arról van szó, amit voltaképpen már eleve tud mindenki, és amit éppen ezért csak nehezen lehet fogalmakkal, objektíven kifejezni, mert a fogalmak segítségével tárgyiasított gondolat sohasem adja vissza adekvátan annak a belső tartalomnak nem-tematikus ismeretét, amelyre gondolunk (mint ahogy az emberek a hétköznapi életben is általában tudják, mi a logika, az idő, a szeretet, a szabadság, a felelősség stb., de sem maguknak, sem másoknak nem tudnák pontosan meghatározni). Az istenbizonyítás vagy istenbizonyítások (többféleképpen lehet megfogalmazni, és a különféle megfogalmazásokban különféle szempontokat lehet többé vagy kevésbé kiemelni), valamennyien azt mutatják meg, hogy minden megismerés (sőt, a kételkedés, a kérdés, a „metafizikai" kérdések visszautasítása is) – bármivel foglalkozzék is, már pusztán azzal, hogy egyáltalán valóságosnak tételez valamit, ha mást nem, legalább magát a megismerés aktusát – olyan háttér előtt történik, amelyet az ember által helyeselt → *lét* maga, az általában gondolt lét alkot a megismerési aktus és tárgy horizontjaként, aszimptotikus céljaként és hordozó → *alapjaként*, és itt másodrangú kérdés, hogyan nevezzük ezt a név nélkül és rejtőzködve jelenlevő realitást (a lét maga, titok – vagy ha a szabadság mozzanatát emeljük ki ebből a → *transzcendenciából*: – abszolút jó, abszolút Te, az igazi felelősség alapja stb.). Amikor az ember (a tényleges megfogás és az átfogó fogalom útján) felfogja hétköznapi világának tárgyi valóságát, akkor e felfogás lehetőségének feltételeként végrehajtja a megismerésnek azt a nem-tematikus, nem-tárgyi aktusát is, amellyel megsejti a valóság felfoghatatlan, egyetlen teljességét, és ezt a teljességet – mely a

maga egységében egyidejűleg feltétele a megismerésnek és az egyes megismert dolognak – már eleve igenli (nemtematikus módon), még abban az aktusban is, amely tematikusan tagadja ezt. Az egyes ember mindenkori egyéni alapállapotában (→*létállapot*) szerez tapasztalatot szellemi létezésének erről a szükségszerű alapsajátosságáról: tapasztalja szellemének megfoghatatlanul tiszta világosságaként, tapasztalja ama lehetőségként, hogy az ember teljesen kérdésessé teszi és ezzel gyökeresen felülmúlja önmagát, tapasztalja a megsemmisítő szorongásban (ami némiképp más, mint a tárgyhoz kötött félelem), az örömben, amelynek már neve sincs, az erkölcsi kötelességben, amelyben az ember valóban kilép önmagából, a halálról való tapasztalatban, amelyben minden hatalmának teljes elvesztéséről szerez tudomást: a létezés transzcendentális alaptapasztalatának ilyen és más módján tudja meg az ember (anélkül, hogy „szemlélhetné"), hogy mi mindent foglal magában az ember szellemi létezésének alapja (ami éppen ezért személy), és hogy mi mindent tapasztal az ember szellemi létezésének alapjaként anélkül, hogy saját magát, a végest, azonosíthatná ezzel az alappal.

Az ember szellemi létezésének ez az alapsajátossága és tartalmi mibenléte a tulajdonképpeni istenbizonyításokban ölt tárgyi alakot. Minden ítéletalkotásban azt tapasztaljuk, hogy a voltaképpeni lét hordoz és mozgat bennünket, hogy az ítélet létrejöttét annak a létnek köszönheti, amely nem e gondolkodás kegyéből él, nem e gondolkodás által kigondolt valami, hanem a szellem hordozó alapjaként működik. Ezt a tapasztalatot fogalmazza meg tematikus módon a m e t a f i z i k a i o k s á g e l v e (amit nem szabad összetéveszteni a természettudományban szereplő funkcionális oksági törvénnyel, amely szerint minden jelenséghez mint „okozathoz" hozzá lehet rendelni egy másik, vele „mennyiségileg" egyenlő jelen-

séget mint „okot"): az esetleges (kontingens), véges létező – amelyet tényleges és nem szükségszerű létezőként igenlünk (amely tehát nem tartalmazza önmagában önmaga elégséges alapját) – úgy létezik, hogy létezését (akárcsak ennek igenlését) az abszolút lét „okozza" (lásd még: →*kauzalitás*). Ezt az oksági összefüggést – amely abban áll, hogy a jelenlévő, a szellem megvalósulását megalapozó egyetlen lét az oka valamennyi létezőnek, amely tárgyi, tematikus alakban jelen van a tudatban – megfogalmazhatjuk a létező különféle formális oldalainak szempontjából is: 1. az esetleges létező az abszolút létre utal mint okra: kozmológiai istenbizonyítás, a kontingenciából vett bizonyítás (amelyben még további mozzanatokat is megkülönböztethetünk, így tekintetbe vehetjük a létezőben benne rejlő célszerűséget: teleológiai istenbizonyítás; vagy minden aktusnak azt a sajátosságát, hogy létében egy előző aktustól függ, és így tekintetbe vehetjük a minden potencialitást nélkülöző tiszta aktusra való következtetést: kineziológiai istenbizonyítás [első →*mozgató*]; vagy tekintetbe vehetjük a világ szükségszerű első kezdetét: entrópia bizonyítás; vagy azt a tényt, hogy a véges létezőt csak részesedés által illetik meg a tiszta léttökéletességek: Aquinói Szent Tamásnak a létfokozatokon alapuló bizonyítása; 2. a „legyen" feltétlen követelménye, amellyel a (személyes) létező szembekerül, az abszolút érték valóságára utal: deontológiai, axiológiai, morális istenbizonyítás; 3. a (reálisan megvalósult) igazság abszolút volta a szükségszerű lét reális abszolút voltára utal: noétikus istenbizonyítás; 4. valamennyi népnek az az egységes meggyőződése, hogy Isten létezik, a valóságos Istenen kell, hogy alapuljon: történelmi, etnológiai istenbizonyítás. Ezeket a sajá-

tos, Istenre vonatkozó elgondolásokat, amelyeket a Nyugat filozófusai Anaxagorasz és Platón óta kialakítottak, a 18. század végétől – nem túl világosan – metafizikai, fizikai és morális istenbizonyításokra osztják fel, közben azonban figyelmen kívül hagyják, hogy azt a célt, amelyet e bizonyítások maguk elé tűznek (és ami sohasem lehet Isten elismerésének kikényszerítése), csak akkor érhetjük el, ha e bizonyítások a maguk sajátos módján a létezés transzcendentális alaptapasztalatát teszik tudatossá.

ISTEN DICSŐSÉGE. A Szentírás úgy tekinti Isten dicsőségét, mint annak az objektív dicsőségnek *(→doxa)* emberi elismerését, amely Isten különféle kinyilatkoztatásaiban jelenik meg. Ennek felelnek meg a Szentírásban nagy számban előforduló doxológiák (dicsőítő formulák, amelyeknek legtöbbször már rögzített helyük volt az őskeresztény közösség *→liturgiájában*). Isten dicsőségét (gloria) a dogmatika egyrészt Isten ontológiai tökéletességének tekinti *(→Isten szentsége)*, amelyet a teremtmény felismer és elismer (dicsőség analóg értelemben), másrészt e tökéletesség mindennél magasabb rendű elismerésének (dicséret, magasztalás, megdicsőítés). Isten belső dicsősége Isten önismeretében és szeretetében megvalósuló öntudata, szellemi élete (Isten formális dicsősége); Isten külső (formális) dicsősége e dicsőségnek a teremtmény részéről történő felismerése és elismerése. Isten belső (formális és anyagi) dicsősége azonos magával Isten létteljességével, amelyet Isten (a teremtés és a kegyelem útján) közölhet, és amely a maga részéről a teremtés isteni tettének „értelme"; Isten külső (formális és anyagi) dicsősége tehát az a léttökéletesség, amelyre a teremtés mint Isten létteljességében való részesedés irányul. Azt kell még megemlítenünk, hogy Isten szellemi elismerése a teremtmény részéről Istennek Jézus Krisztusban bekövetkezett ke-

gyes önközlése (→*Isten önközlése*) folytán magának Istennek saját benső dicsőségén alapul. – →*Doxa*.

ISTEN EGYÜTTMŰKÖDÉSE: azt jelenti, hogy Isten olyan világot teremtett, amely maga ki tud bontakozni (→*fejlődés*), és amely lehetőségeinek kibontakoztatása során minden pillanatban („actus secundi") az Istentől (az Ő örökkévalóságában) teremtett és fenntartott világ marad. Istennek a világra és teremtményeire gyakorolt hatását (latinul: concursus) nem úgy kell elképzelni, mintha Isten kategoriális ok volna más okok között és más okok mellett, és azok hatásait kiegészítve hatna; Isten transzcendentális okként inkább a ható okokat (a „másodlagos okokat") hordozza. Isten együttműködése tehát – eltekintve a világnak és oksági rendjének fenntartásától (→*világ fenntartása*) – alapjában véve az az isteni dinamika, amely a teremtményeknek valóban újat létrehozó tevékenységéhez szükséges, és amelynek révén Isten lehetővé teszi a teremtmény teremtő öntranszcendenciáját, úgyhogy ahol valóban ugrás történik és minőségileg új jön létre, ott sem a világ történelme nem szakad meg (azért mert valami új bukkan fel), sem Isten működése nem válik feleslegessé (mert a régi történelem megy tovább). Isten közvetlen fizikai együttműködését teremtményével (ApCsel 17, 25.28) általános tanként hirdeti a teológia a →*deizmus* minden formájával szemben.

A világosság kedvéért helyesebb *nem* „együttműködésnek" nevezni az emberi cselekedet felemelését →*üdvösséges cselekedetté*, mert ez a felemelés magának az üdvösséges cselekvés képességének megalkotása az emberben, és nem együttműködés az emberrel. Ezzel a problémával kapcsolatban lásd: →*kegyelem*, →*szinergizmus*.

ISTENFÉLELEM. A vallási →*aktushoz*, amelyben az ember mint teremtmény imádattal (→*imádás*) Istenhez fordul, belső mozzanatként hozzátartozik az abszolút, felfoghatatlan és szent Istentől való szent „félelem", mivel a vallási aktusban az ember bűnösnek és mindenben Istentől függő lénynek ismeri el magát. A félelem nem ellentéte a bízó szeretetnek, hanem mozzanata (a mennyben is: DS 735), amely a szeretetnek éppen mint *isten*szeretetnek a jellemzője: Istent éppen azzal ismerjük el és szeretjük, hogy elismerjük és szeretjük azt a mérhetetlen különbséget, amely köztünk és Isten között van. Mivel itt egyedülálló viszonyról van szó, nem sokra megyünk azzal, hogy az istenfélelmet az emberi félelem, rémület stb. tapasztalata segítségével próbáljuk megvilágítani. Mivel teremtmény voltunk elfogadásával azt is elismerjük, hogy rászorulunk az üdvözítésre, a saját üdvösségünkért való aggódás erkölcsileg akkor sem értéktelen dolog, ha ez az aggódás még nem az Isten iránti →*szeretetből* fakad. Ha valaki abszolút, magabiztos, félelem nélküli közönnyel viseltetne saját üdvössége iránt, akkor az ilyen ember elbizakodottságában utánozni próbálná Istent, aki elég önmagának és akit semmi sem fenyeget. Isten kifürkészhetetlen igazságosságára való tekintettel (→*Isten igazságossága*) tehát a saját üdvösségünkért való aggódás (DS 1533 és köv. 1541 1563; Mt 5,29; 10,28; Jn 5,14; Fil 2,12; Róm 11,20 és máshol) hozzátartozik további mozzanatként az istenfélelem teljes fogalmához. Eszerint az istenfélelem része a megigazulás folyamatának (DS 1526 és köv. 1558), s az istenfélelem lehet az az erkölcsileg jogosult motívum, amely (mint timor simpliciter servilis, szolgai félelem) a →*bűnbánat* aktusára indítja az embert (DS 1456 1558 1677 és köv. 1705 és máshol; →*attricionizmus*). Ahol az ember Isten büntetésétől csupán mint az embert magát sújtó fizikai bajtól fél, és nem fogja fel a bűn erkölcsi silányságát – ami abban

áll, hogy a bűnben az ember magával Istennel száll szembe –, ahol tehát az ember lényének belsejében ragaszkodik a bűnhöz (timor serviliter servilis, szolgalelkű félelem), ott természetesen nincs szó erkölcsi cselekedetről. Ezenkívül a félelemből fakadó – a megigazulás folyamatának előkészítő szakaszaként erkölcsileg jogos – bűnbánat is csak akkor ér célt (a megigazulás csak akkor következik be), ha személyes megvalósulásban és (vagy) a szentségben átalakul, és szerves része lesz az Isten iránti szeretetnek, mellyel az ember Istent Isten kedvéért szereti: az istenfélelem ily módon átalakul szeretetten alapuló tiszteletté (timor filialis) (DS 1677 és köv.), úgyhogy ekkor az ember Istent szeretetből féli, és nem félelemből szereti (Szalézi Szent Ferenc).

ISTEN FIA. Isten Fiának nevezi az Újszövetség: 1. a →*Szentháromság* második isteni személyét, ugyanis ezt a személyt mint az Atya →*Logoszát* az isteni lényegnek az isteni életen belüli – Isten lényegéhez szükségszerűen hozzátartozó – közlése („nemzés") konstituálja és ez a személy egylényegű az Atyával, úgyhogy ez az örök, isteni személy az →*unio hypostatica* által lesz emberré (→*Jézus Krisztus*), de nem csupán ezáltal Fia Istennek (az Atyának) (→*adopcianizmus*); Jézus e felségcímének az Újszövetségben tanulságos önálló hagyománytörténete van, amelyből kiderül, hogy Jézus egészen egyedülálló viszonyban volt Istennel, és saját magát egészen sajátos értelemben „Isten Fiának" tekintette, bár nem nevezte magát így. Azután Isten fiának nevezi az Újszövetség: 2. a megigazult embert, ha kegyelemszerűen, az isteni életen belüli nemzéshez analóg módon, a →*kegyelem* által „részesévé lesz az isteni természetnek", és ezzel „gyermeke", „fia" lesz Istennek; ezt a fiúságot nem szükségképpeni kegyelemszerűsége miatt egyrészt „gyermekké-fogadásnak", „adopciónak" (Róm 8,15;

Gal 4,5 stb.) minősíti a Szentírás (ezáltal különbözik ez a Szentháromságon belüli fiúságtól), másrészt viszont az ember számára történő reális isteni önközlés miatt (→*Isten önközlése*) ugyancsak a Szentírás Istentől való nemzésnek, Istenből való születésnek, →*újjászületésnek* is nevezi (Jn 1,13; Tit 3,5; 1Jn 2,29 stb.; →*istengyermekség*). Mivel az isteni személyekhez való viszonyunk a kegyelemben nem pusztán →*appropriációkon* alapul, hanem megfelel a három isteni személy sajátosságának, ezért a mi Atyánk, akihez imádkozunk (Mt 6,9), az örök Fiú Atyja (Jn 20,17) és nem „Isten" általában.

ISTEN GONDVISELÉSE: a teremtett világ terve, amit Isten mindent – még a teremtményi szabadságot is – ismerő tudásával gondol el, és mindent megalapozó, meghatározó, szent és szerető akaratával valósít meg (vö. DS 3003). Ez a terv magában foglalja a teremtményi →*szabadságot* is (anélkül, hogy ezzel szükségképpen meg is szüntetné); →*örökkévalóságában* Isten e terv szerint irányítja a világnak és történelmének folyását és benne az emberi üdvtörténelmet az isteni →*predesztinációban* elgondolt és elhatározott cél felé (→*eszkatológia*) a világon belüli immanens erők által, amelyeket Ő teremtett, valamint üdvtörténeti elrendelései által (→*kegyelem*, →*csoda*). A hamisan értelmezett →*teizmus* félreismeri az emberiségnek az isteni gondviselésen alapuló aktivitását, és ezért Isten gondviselését csak közvetlen isteni „világkormányzásként" tudja elképzelni. Csak a világnak ez a terve, amely a világ (még hátralevő) beteljesülésére irányul, teszi a világ egészét (és benne minden egyes dolgot) végérvényesen értelmessé, ámde ez a terv a teremtmény előtt voltaképpen csak a beteljesülésben tárul fel. Csak akkor tudjuk legyőzni azt a büszkeséggel és szorongással vegyes biztonsági szükség-

letet, amelynek folytán végső soron csak áldozatnak, a minden igazi egységet nélkülöző, antagonisztikus világi hatalmasságok áldozatának érezhetjük magunkat, ha imádattal hiszünk a bölcs, szent és szerető Istenben, és feltétlenül átadjuk magunkat gondviselése titkának.

ISTENGYERMEKSÉG: akárcsak az →*istenképiség*, Isten és ember viszonyának meghatározására szolgáló, kizárólag a kinyilatkoztatásból származó fogalom. Az Ószövetség szerint Izrael egésze Isten gyermeke; később az egyes buzgó embereket nevezik így, végül pedig kimondják, hogy valamennyi ember Isten gyermeke (Iz 43,6; vö. Mt 8,11 és köv.), és hogy az istengyermekség az eszkatologikus kor adománya (Mal 3,1; Mt 5,9). Az istengyermekség teológiáját Szent Pál fejti ki. Az istengyermekség szerinte lényegét tekintve mindenkinek szánt adomány (Gal 3,26 és köv.). Habár természettől fogva csak Jézus Krisztus Isten Fia (Róm 8,29), ámde őbenne (testvérünkben: Zsid 2,11 és köv.) mi is kiszabadulunk a törvény szolgaságából, és Isten fogadott fiai leszünk (Gal 4,5), a →*pneuma* által olyannyira hasonlóvá válunk Jézus Krisztushoz, hogy benne Istent „Atyának" szólíthatjuk (Gal 4,6). Erről a kegyelmi istengyermekségről elsősorban Szent János beszél. Az istengyermekség a vízből és (Szent) lélekből való új születés eredménye, új nemzésen alapul (1Jn 2,29 és máshol), és szerinte is, akárcsak Szent Pál szerint, a testvéreink iránti szeretetben nyilvánul meg (1Jn 4,7 és máshol). A dogmatikus teológia az istengyermekség fogalmát a →*megszentelő kegyelem* formális hatásainak leírására használja; itt azonban világosabban és közvetlenebbül érzékeltetnie kellene azt a bizalmas bensőségességet, amely lényegi alkotóeleme az istengyermekség újszövetségi fogalmának: csak maga Isten tehet oly

vakmerővé bennünket, hogy az abszolút titoknak, a feneketlen mélységnek és az emésztő ítéletnek azt mondjuk: „Atya", és hogy bízzunk abban, hogy igazunk is van.

ISTEN HŰSÉGE (1Kor 1,9; 10,13; 1Tesz 5,24): azt jelenti, hogy Isten megtartja igéreteit. Isten hűsége alakítja ki az emberben – aki a saját történelmét sem helyesen megtervezni, sem áttekinteni nem tudja – életének látszólag összefüggéstelen fordulatai közepette azt a tudatot, hogy életének *van* célja, értelme és benső összefüggése akkor is, ha csak az emberiség és az egyes ember üdvtörténetének folyamán tárul is fel Isten igéretének végső értelme, és ha az ember megváltása a bűntől Isten tiszta kegyelme is, amelyet azonban mint kegyelmet hatálytalanítani sem tud az ember (Róm 11,29; 2Tim 2,13).

ISTEN IGAZSÁGOSSÁGA: a teológiában Isten akaratának az a tulajdonsága, hogy Isten a teremtménynyel helyes, vagyis mindkét fél lényegének megfelelő viszonyban van. Az isteni igazságosság egyetlen normája Isten saját szent akarata, amely azonos Isten lényegével. Mivel Isten →*teremtésében* és →*kegyelmében* cselekvésének megfelelő tárgyává *teszi* az embert, és közben megőrzi a teremtmény →*szabadságát* (hiszen maga alkotja szabadnak a teremtményt), Isten akarata egyszerre lehet igazságos is és irgalmas is (→*irgalmasság*) a teremtményhez: igazságossága nem „kényszeríti" őt egy bizonyos cselekvésre, mondjuk, arra, hogy teljes →*elégtételt* követeljen. Istennek szabadságában áll az is, hogy az ember eltűrt bűnére mint az ő szent akaratával való tényleges szembeszegülésre ítélettel és megtorlással válaszoljon, és az is, hogy „igazságos bíróként" megjutalmazza az ember →*érdemét*, mely saját kegyelmének ajándéka. Isten igazságosságának és irgalmasságának isteni voltát az mutat-

ja, hogy az embernek egyáltalán nincs hatalma e két tulajdonság egysége felett. A kinyilatkoztatás szerint Isten igazzá tesz bennünket (→*megigazulás*), és így részesedünk Isten igazságosságában; ezzel Isten kinyilatkoztatja, hogyan egyesíti önmagában az irgalmasságot és igazságosságot: úgy, hogy teremtő erejével olyan lényekké változtat át bennünket, akik iránt a szeretet egyben az igazságosság megnyilvánulása is.

ISTEN IGÉJE (tárgyilag tekintve a szó legeredetibb, a mi szemszögünkből nézve legátvittebb értelmében) a →*Logosz*, a →*Szentháromság* második isteni személye. Benne van megalapozva és benne valósul meg a lehető legnagyobb mértékben – vagyis teljesen és semmihez sem hasonlíthatóan – az, hogy a létező kimondható, hogy önmaga szellemi birtoklásának gyümölcseként kimondhatja saját magának önmaga „ismeretét", „képmását", „igéjét" önmagával szembeállított és magában tartott objektumként, és nem ragad meg önmagában, tompa azonosságban. Isten Igéjén alapul tehát valamenynyi létezőnek önmaga és mások számára való igeszerűsége (kimondhatósága, megvilágítottsága, tudatossága), mely lényegesen különböző (analóg) fokozatokban valósulhat meg, az illető létező létszerűségétől függően. Isten Igéjében van a végső alapja annak a lehetőségnek is, hogy Isten ki tudja mondani önmagát (→*Isten önközlése*, →*kegyelem*, →*Isten színelátása*, →*kinyilatkoztatás*). Amikor Isten emberi szóban mondja ki önmagát, akkor ezt a közlést nevezzük Isten voltaképpeni igéjének, melyet a →*próféták*, →*Jézus*, az →*apostolok*, az →*Egyház* üzenete, valamint a →*Szentírás* tartalmaz. Sajátos természete következtében az emberi →*szónak* van arra lehetősége (→*potentia oboedientialis*), hogy Isten igéje legyen anélkül, hogy lefokozná és pusztán emberi szóvá változtatná Isten igéjét azzal, hogy aláveti az emberi megismerés a priori feltételeinek. Az emberi szó, mint-

hogy Isten használja, három vonatkozásban is Isten igéje lesz: *a)* Isten karizmatikus befolyása következtében úgy formálódik meg a próféta ban, hogy azt fejezi ki, amit Isten akar mondani az embernek, s Isten az emberi szó segítségével (legalábbis analóg módon) *mindent* ki tud mondani, mert az emberi szónak mint a Lélek szavának, a lét →*analógiája* következtében nincs semmilyen belső határa, amely bizonyos valóságokat elvileg és mindörökre kizárna horizontjából. – *b)* Az emberi szót a →*kegyelem* kíséri, úgyhogy e szó hittel való meghallgatása – mivel a kegyelmen, vagyis végső soron magán Istenen alapul – nem szállítja le ezt a szót az emberi megismerés a priori lehetőségeinek szintjére, és nem változtatja ily módon pusztán emberi szóvá. – *c)* Az emberi szó ennek következtében „exhibitív" (a jelzett dolgot megidéző) hatékony ige lesz (legnagyobb mértékben a →*szentségekben*), mert a hozzá kapcsolódó kegyelemben maga a szóban forgó dolog válik jelenvalóvá s az ige hallgatójának tulajdonává.

ISTENKÉPISÉG: a kinyilatkoztatásból származó, Isten és az ember egyedülálló viszonyát kifejező fogalom. Az ember – vagyis a bibliai antropológia szerint az *egész* ember, a maga testi-lelki adottságaival együtt, mint férfi és nő – Isten képmására teremtetett (Ter 1,26 és köv.) mint Istennek a világon uralkodó társa. Emiatt az ember alapvetően különbözik minden teremtett lénytől, kiváltképpen pedig az élőlényektől, amelyeket Isten a „fajuk szerint" teremtett. Az ember az ősbűn után is Isten képmása (Ter 9,6), mivel egyrészt megmarad olyannak, hogy Isten szólíthatja őt, másrészt Isten csakugyan szólítja is. Isten tulajdonképpeni képmása azonban →*Jézus Krisztus* (2Kor 4,4 és köv.; Kol 1,12-16; Zsid 1,3), mivel Jézus Krisztus →*Isten Fiaként* az Atya képmása, emberré-lett Istenként pedig láthatóvá teszi a láthatat-

lant; így az Atya dicsősége is rajta van. Az isteni →*pneuma* által a benne hivő ember is részesül a megdicsőült Úr dicsőségéből (→*doxa*), már itt a Megdicsőült képmásává lesz, s mennyivel inkább a test feltámadása után (1Kor 15,49; Róm 8,29). Ugyanezt a Biblia által képletesen kijelentett tényt – hogy ti. az ember Isten képmása – próbálja a dogmatikus antropológia is kifejezni, amikor az embert →*Isten önközlése* iránt →„*természet*"-től fogva nyitott lényként határozza meg; amikor kijelenti, hogy maga ez a természet az →*unio hypostaticának* és Jézus Krisztus →*kegyelmének* befogadó képessége az emberben (→*potentia oboedientialis*); és amikor a kegyelmet Isten önközléseként és az ember ama képességeként határozza meg, hogy Isten feltárulkozását természetével összhangban fogadja be szóban (hitben és szeretetben) és →*Isten színelátásában.*

ISTEN MINT ATYA. Tágabb értelemben az emberek atyjának nevezhetjük Istent, ugyanis a →*teremtés*, a →*világ fenntartása* és a gondviselés (→*Isten gondviselése*) által Isten személyes, hatalmas, bölcs és jóságos megalapozója a világnak és mindenekelőtt az embereknek, akik tartoznak tiszteletet tanúsítani iránta (→*imádás*) és törvényének engedelmeskedni. Ez az analóg kijelentés (→*analógia*) nem engedi meg sem azt, hogy otrombán bizalmaskodjunk Istennel, sem azt, hogy Istent valamilyen emberfölötti apafigurával azonosítsuk. Specifikusan keresztény értelemben viszont Isten (voltaképpen a →*Szentháromság* első isteni →*személye*) csakugyan atyja az embereknek, mivel isteni lényegének átadása által (→*Isten önközlése*, →*kegyelem*, →*megigazulás*, →*Szentlélek*) természetfeletti úton, a kegyelem révén tulajdon gyermekeivé (→*istengyermekség*, →*újjászületés*) és Fiának képéhez hasonlóvá teszi őket, saját lelkét adja nekik (→*pneuma*; Róm 8), és így az emberek részeseivé lesz-

nek az isteni természetnek (2Pt 1,4), és Istenből születnek (Jn 1,12 és köv.; 3,3-5; 1Jn 3,1-9).

ISTEN MEGISMERHETŐSÉGE. Az Egyház azt tanítja (e tanítást legvilágosabban az I. vatikáni zsinat fogalmazta meg) – összhangban a Szentírás tanúságával (Bölcs 13,1-9; Róm 1,18-21) és a hagyománnyal, de ellentétben egyrészt a → *fideizmussal* és a → *tradicionalizmussal*, amely szerint az egész vallásos megismerést a puszta, történelmi kinyilatkoztatás és ezzel együtt a szigorú értelemben vett hit mint hit tartalmazza, másrészt minden metafizikai → *agnoszticizmussal* –, hogy az ész „természetes fénye" a teremtett világból biztosan meg tudja ismerni Istent (és tudja bizonyítani is, ha ezt a megismerést szisztematikus szigorral fejti ki) (DHI: DS 3026; továbbá: DS 3004 3878 3890). Hogy ez konkrétan *hogyan* történik, azt az → *istenbizonyításoknál* kell előadni. Isten természetes megismerhetőségének tana nem állítja, hogy ez a megismerés független az emberi magatartás és életszemlélet egészétől, e tan nem érvényes szükségszerűen az egyéni és társadalmi feltételektől függő és különféle akadályokba ütköző konkrét *egyes* emberre, ha ténylegesen megvalósult és határozott, tematikus ismeretre gondolunk. E tan azt sem tagadja, hogy a bűn és a kegyelem konkrét rendjében Isten ténylegesen megvalósult megismerése – kivált ott és annyiban, ahol és amilyen mértékben ennek üdvösséges jelentősége van – minden esetben Jézus Krisztus kegyelmén alapul. Azt viszont kimondja, hogy az embernek akkor is szembe kell néznie Istennel, ha elzárkózik a hit és az engedelmesség elől; hogy elvileg van lehetőség a hívők és hitetlenek párbeszédére (a Szentírás és az egyházi tanítóhivatal vonatkozásában), ami még megelőzi a kinyilatkoztatás üzenetének elfogadását; és hogy a (szellemi) → *természet és kegyelem* különbözőségének és egységének elmélete (teológiai okaival együtt) itt is érvényes.

ISTEN NÉPE. 1. Az „Isten népe" bibliai kifejezés, amelyet újabban a II. vatikáni zsinat feleleventett (Lumen gentium 4-17 és máshol) arra szolgál, hogy jellemezze Istennek és egy meghatározott embercsoportnak (Izrael, az Egyház, az emberiség) a viszonyát. A „nép" elsősorban természetesen profán valóság; az „Isten népe" kifejezésben a „nép" szót átvitt értelemben használjuk.

2. Az Ószövetségben Izrael →*Jahve* népének nevezi magát, mert a kivonulás során szerzett hitbeli tapasztalata szerint nemzeti és vallási létezését Jahve történelmi tette következtében Jahvénak köszönheti, és *ezért Izrael Jahve teremtése és tulajdona.* Az „Isten népe" kifejezéssel megjelölt viszony alapozza meg a nép kötelességét, hogy hű legyen történelmének ehhez a „konkrét" Istenéhez (→*szövetség*), és ez alapozza meg a reményt, hogy Jahve teljesíti majd ígéreteit. A Jézusban hivők közössége mint az új szövetség népe – azon a maradandó alapzaton, amelyet Izrael képvisel – Isten tulajdonképpeni, igazi és végérvényes „népének" nyilvánítja magát, amely most már nem nemzeti jellegű, hanem minden népet magában akar foglalni, és amelynek alapja a →*hit* és a →*Szentlélek.* Izrael pusztai vándorlásához hasonlóan az Egyház úgy jelenik meg, mint Isten (ideiglenességben) vándorló „népe" (Zsid 4,9; II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 2 21 48 és máshol; Unitatis redintegratio 2 6 stb.).

3. Az Isten népéről szóló kijelentés dogmatikailag biztos tartalma a következő: üdvözítő akarata által Isten nem elszigetelt egyénekként hívott meg bizonyos embereket (→*Isten üdvözítő akarata*), hanem történelmi és társadalmi összefonódásban élő és egymással vonatkozásban álló egyénekként, és ennek az egyének közti viszonynak – legalábbis az istenszeretet és a felebaráti →*szeretet* egysége miatt – az üdvösség közvetítése szempontjából is van jelentősége. Ezek az emberek ebben a történelmi és társadalmi egységben →*Isten önközlése* folytán belsőleg is

egybetartoznak; ez a belső egység →*Jézus Krisztusban* és az ő feltámadásában jelent meg történelmileg, és lett eszkatologikusan visszavonhatatlanná. Ezért ragadható meg történelmileg és társadalmilag maga ez az egység is, még ha ez a csoport – melyet Isten Lelke hívott meg és egyesített – nem határolható is el világosan más emberektől.

4. Önként kínálkozik és teológiailag lehetséges az az értelmezés, hogy Isten népén valamennyi megigazult személy pneumatikus módon egyesített összességét értsük; ehhez tehát azok is hozzátartoznak, akik nem „teljes" tagjai a hierarchikus Egyház társadalmi szervezetének. Másképpen: Isten népéhez hozzátartoznak mindazok (mégpedig ki-ki más és más módon), akik valamilyen módon az Egyházhoz tartoznak. Éppenséggel elgondolható volna az is, hogy magát az emberiséget nevezzük Isten népének, mert származása és természetfeletti rendeltetése miatt *egy* az emberiség, az emberiség *egy* történelméhez tartozik Jézus Krisztus, Isten általános üdvözítő akarata minden emberre kiterjed, és Jézus Krisztus mindenkit megváltott. Az emberiség *egy* történelmén belül már Jézusban bekövetkezett az, ami formálisan eleve meghatározza e történelem *boldog* befejeződését. Az emberiség mint egységes egész tehát már eleve – az egyes ember személyes döntése és az Egyház megalakulása előtt – olyan valóság, amelyet Istennek Jézus Krisztusban tetté váltott kegyelme alapít meg, tehát az emberiség már eleve „Isten népe".

ISTEN ORSZÁGA. Isten országa jelenti *a)* a teremtő, megtartó, törvényhozó, természetfeletti kegyelmet adó Isten szent és üdvözítő akaratának érvényességét az egész teremtésben, mindenekelőtt pedig emberekben és angyalokban, és jelenti *b)* ennek az akaratnak tényleges érvényesülését (ez a →*baszileia* mint Jézus igehirdetésének

fő tartalma). Amennyiben a történelem még tart, annyiban ennek az akaratnak a megvalósulása még folyamatban van, Isten országának még el kell jönnie (Mt 6,10). Amennyiben Isten akaratának a teremtmény által történő szabad megvalósítása Isten kegyelme és a teremtmény tette, annyiban Isten országa egyrészt tisztára Isten adománya, amelyet ő ajándékoz és valósít meg saját hatalmával, amelyet ezért kérni kell tőle, másrészt feladat, amit Isten az igazságosság, a szeretet és a béke országára vonatkozó ígéreteinek „teljesítéseként" bíz rá az emberre és követel meg tőle (anélkül, hogy ezáltal →*szinergizmus* jönne létre). Amennyiben ezt a győzelmes kegyelmet Jézus Krisztusban és az ő halálában Isten eszkatologikusan és visszavonhatatlanul odaígérte a világ egészének, és benne nyilvánvalóvá tette, annyiban Isten országa már itt van, és a világtörténelem vége (mint Isten országa, amelyben ez az uralom a teremtménynek megdicsőülése és nem kárhozata) már nem kétséges (1Kor 10,11), jóllehet ez a vég az egyes embert illetően még bizonytalan, így a →*remény* tárgya (→*üdvösség bizonyossága*), és Isten országát bibliai értelemben még inkább „Krisztus országának" kellene nevezni. Isten országa nem azonos sem valamilyen – mindig csak ideiglenes – államisággal, sem e kor Egyházával, amely az eljövendő, a világtörténelmet megszüntető „Isten országában" hivő emberek közösségeként ennek az országnak →*alapszentsége*, szent Egyházként pedig rejtett kezdete, mégpedig éppen akkor, ha a saját tehetetlenségében ismeri meg a megváltó isteni hatalom eljövetelének módját. Éppen ezért van az Egyházban és a társadalomban kritikai funkciója az Isten országáról szóló beszédnek. – →*Politikai teológia.*

ISTEN ÖNKÖZLÉSE. A →*kegyelem*, a →*megigazulás*, a természetfeletti rend legbelső lényege úgy határozható meg, hogy bennük Isten nem úgy közli magát a teremt-

ményekkel, nyilatkoztatja ki magát, hat megszentelően és üdvözítően, hogy egy önmagától különböző, semmiből teremtett létezőt közöl adományként az emberrel (vagy az angyalokkal), amely létező Istennel való analóg hasonlósága folytán Őt nyilatkoztatná ki, Őt képviselné bizonyos értelemben, hanem önmagát adja, úgyhogy adomány és adományozó azonos, a teremtmény tehát szigorúan Isten legsajátabb valósága által igazul meg, szentelődik meg és üdvözül. Amennyiben ez az *ön*közlés teljesen szabad tett, amellyel Isten nem tartozik semmilyen véges létezőnek – még bűntelen létezőnek sem –, annyiban megmutatkozik benne az is, hogy mit jelent az, hogy Isten szeretet (1Jn 4,8): Ő az, aki önmagát teljes intimitásában és végtelen dicsőségében oda tudja ajándékozni a végesnek. Amennyiben a végtelen adományt a véges teremtmény kapja, annyiban az adományról szerzett tapasztalat teremtményi tapasztalat. Ámde az Isten és az ember közti viszony megfejthetetlen titka éppen abban van, hogy az ember véges lénynek és ugyanakkor olyan lénynek kell, hogy vallja magát, mely Isten kegyelme folytán magának Istennek a végtelen önközlésében részesül. Mivel Isten önközlése, amelyben a teremtmény részesül, dinamikus elvként egyrészt a remény voltaképpeni alapja és Isten szeretetének – világ iránti szeretetének – megvalósulása, másrészt a világ Isten iránti szeretetének elve, ezért Isten önközlése a világ eredete, történelmének hordozó alapja, e történelem célja és végérvényességének tartalma.

ISTEN PARANCSOLATAI: az Ószövetségben a szövetség Istenének rendelkezései a vele szövetséges nép számára (→*tízparancsolat*). Ezekhez kapcsolódva később nagy számú →*törvény* jött létre (rituális törvények, kultikus törvények stb.), melyeket Jézus „a régiek hagyományának" nevezett (Mt 15,3), de nem erősítette meg őket

Isten parancsolataiként. Amennyiben viszont e törvényeket már az Ószövetségben is az istenszeretet és a felebaráti szeretet fő törvényének konkretizálásaként fogalmazták meg, annyiban magában foglalja őket az az isteni alapparancsolat is, amelyet Isten magában Jézus Krisztusban tudatott az emberekkel. Ámde Jézus Krisztus ezt az alapparancsolatot nem a hagyományra, hanem saját küldetésére hivatkozva (→*hegyi beszéd*) mondja ki, és kiemeli ennek határozott újdonságát. Ezáltal Isten parancsolatai már az ősegyház kezdeti értelmezésében „az Úr parancsolataivá", sőt, „Krisztus törvényévé" (Gal 6,2) lesznek. Isten akarata az, hogy „az ő" parancsolatai átformálódjanak magának Jézus Krisztusnak az értelmezésében és Krisztus törvényében, és ezt főképp akkor nem szabad figyelmen kívül hagynunk, ha lehetségesnek tartjuk, vagy feltételezzük (jó néhány egyházi megnyilatkozással összhangban), hogy az ember szert tehet egyedül az önmagáról való tapasztalat vagy a természeti törvényszerűségre való reflexió alapján Isten parancsolatainak adekvát ismeretére (→*természetes erkölcsi törvény*).

ISTENRE HALLGATÓ EGYHÁZ. Ez a kifejezés pontosabb teológiai értelemben nem annyira azt a tényt jelenti, hogy az →*Egyház* mint egész Isten kinyilatkoztatásának hallgatója, és nem is annyira az Egyház ama részét jelenti, amely a tanítást hallgatja – szemben az Egyház ama részével, amely →*tanítóhivatalánál* fogva tanít (és amely isteni jog szerint csakis a pápának alávetett püspökökből áll, akiknek a testületét az általuk tanítással megbízott személyek egészítik ki az egyházi jog szerint) –, hanem éppen azt a tényt fejezi ki, hogy az Egyházban a tanítók és a tanítás hallgatói igazi és tulajdonképpeni értelemben egyesülnek Isten igéjének hallgatásában, mert a Szentlelket az Egyház mint egész kapta, mert a „hitérzék" ebben az egész Egyházban testesül

meg, és mert az Egyházban csak az lehet valóban tanító, aki hisz, vagyis engedelmes, vagyis hallgat Isten igéjére.

ISTEN SZENTSÉGE: a Szentírásban Isten lényének az a tőle kinyilatkoztatott és a kinyilatkoztatás története során beigazolódott tulajdonsága, hogy egyrészt szent felségében és dicsőségében *(→doxa)* és *→életének* túlerejében Isten mérhetetlenül felette áll mindennek, ami nem Isten, másrészt irgalmas szeretetében lehajol az emberhez, hogy bűnét megbocsátva saját tulajdonába, a *→szentnek* a közegébe emelje. Az Újszövetség az Istenről való ószövetségi kinyilatkoztatás mindkét alapvonását megőrzi azzal, hogy Istent egyrészt mint Jézus Atyját mutatja meg, aki benne nekünk is Atyánk, másrészt Istent egy felfoghatatlan és félelmetes akarat uraként vallja meg, aki megközelíthetetlen fényességben trónol. A dogmatikus teológia az istentanban kiemeli Isten szentségének felséges magasztosságát (DS 3001 és máshol), vagyis objektív szentségét, amely a teremtmény részéről feltétlenül imádatot *(→imádás)* követel meg, valamint szubjektív szentségét, amelyben Isten minden erkölcsi magatartásnak végső és legmagasabb rendű normája, úgyhogy Isten a saját jóságát szükségképpen végtelenül szereti.

ISTEN SZÍNELÁTÁSA. A Szentírás Isten színelátásán a teremtett személy beteljesülésének egészét érti, közelebbről Isten közvetlen és – amennyire a teremtmény számára lehetséges – tökéletes látását (1Kor 13,12; 1Jn 3,2), amelyet Isten a tiszta szívűeknek ígért meg (Mt 5,8) és ad meg kegyesen. A Szentírás itt nem csupán a szellemi megismerésre gondol, hanem Isten közelségének tapasztalására és az Isten dicsőségéből *(→doxa)* való részesedésre, ami azon alapul, hogy birtokoljuk a Szentlelket *(→pneu-*

ma) és hasonlóvá válunk Jézus Krisztushoz. A teológia Isten színelátását lényegesnek nyílvánítja az embernek megígért megdicsőülés szempontjából, de a Szentírással ellentétben gyakran túl egyoldalúan értelmezi, és csak az értelmi vonatkozást emeli ki. DHI: Isten lényegiségének intuitív szemlélete – vagyis olyan szemlélete, amely nem valamely teremtménynek mint a megismerés közvetítő tárgyának közbeiktatásával történik – már a test feltámadása „előtt" megadatik a halál (és a →*tisztítótűz*) által tökéletessé vált emberek lelkének (DS 1000 és köv. 1304 és köv. 1314 és köv.). Az Egyház elveti azt a tant, hogy minden eszes természet önmagában boldog, és hogy a léleknek Isten színelátásához nincs szüksége a dicsőség fényére (DS 895). Közvetve definiált hitigazság az, hogy Isten színelátása sem szünteti meg Isten felfoghatatlanságát (DS 3001). A hagyománynak megfelelően feltételezhetjük ugyan, hogy időbeli különbség van az *egy* embernek szellemi-személyes dimenziója szerinti és testi dimenziója szerinti beteljesülése között, ennek azonban végső soron nincs nagy jelentősége. Mivel a Szentírás beteljesülésen mindig az ember egész beteljesülését érti, Isten színelátásának konkrét fogalmába nyugodtan beleérthetjük az ember testiségének beteljesülését is. – Hogy mit válaszolunk arra a kérdésre, mi a lényege és mik a feltételei Isten színelátásának, az a megismerés általános természetéről kialakított elvi álláspontunktól függ. A megismerés, eredeti fogalma szerint, nem a megismerő „intencionális" aktusa, amellyel célba vesz valamilyen tárgyat, nem „objektivitás" abban az értelemben, hogy a megismerő kilép önmagából és átmegy valami másra, hanem elsősorban egy létező magára találása, egy létezőnek a maga számára való belső megvilágosodottsága egy bizonyos létfokozat (anyagtalanság) alapján: az önmagában-való-reflektáltság. Ebben az értelemben Isten színelátása az emberlét legtökéletesebb megvalósulása:

lényegének legmagasabb rendű beteljesülése magának az abszolút Istennek az alapján tisztázódik. Egy másiknak az a posteriori megismerése azon alapul, hogy a megismerő és a tárgy létszerűen hasonló lesz a „species" mint a megismerő és a megismert objektum közös létvalósága által, melynek következtében valóban „ugyanaz" a megismerő és a megismert objektum. A megismerő és a megismert objektum nem a megismerés által válik eggyé, hanem a megismerő azért ismeri meg a tárgyat, mert létszerűen egy vele. Isten színelátásában – ennek ontológiai feltételeként – olyan „viszony" valósul meg a teremtmény és Isten között, amely nem kategoriális viszony és nem a teremtménynek Isten teremtő beavatkozása folytán bekövetkező abszolút és akcidentális megváltozásán alapul (mivel egy teremtett, véges létező nem tudja közvetíteni Isten látásának közvetlenségét), hanem e viszony magának Istennek kvázi-formális okviszonya a teremtett szellemhez, úgyhogy a szellemnek mint megismerőnek a valósága Isten színelátásában magával Isten létével azonos. Egy ilyen új „viszony" Isten és a teremtmény között – amely nem sorolható az efficiens hatóokság („az-ok*ból*-való-előállítás") kategóriájába, hanem a formális okság („az-ok*ba*-való-belefoglalás") kategóriájába tartozik – szigorúan természetfeletti →*titok*. Isten felfoghatatlanságát Isten közvetlen színelátásában szemléljük először a maga tulajdonképpeni mivoltában Isten végtelenségeként, és csak ez teszi Istent Istenné és így a valódi boldogság tárgyává. Istennek ezt a formális oksági hatását, mely az emberi szellemre irányul, nem szabad egyoldalúan csupán az értelmet érintő hatásnak tekinteni; a Szentírás szerint az ember →*szíve* látja Istent. A szellem végső, kegyelemszerű diszpozícióját – mely szükséges ahhoz, hogy az ember befogadja Isten létének a szellemre gyakorolt formális oksági hatását – lumen gloriae-nak, a dicsőség fényének

nevezik a teológusok: ez az a teremtett kegyelem, amely feltétlenül szükséges Isten színelátásához, e kegyelem már most meg van alapozva az emberben a kegyelem folytán, és növekedni is tud, mivel a teremtett kegyelem képes a növekedésre.

ISTENTAN. Mint ahogy valamennyi → *hitvallás* Isten megvallásával kezdődik, úgy a keresztény teológiának mindig kétségtelen alapelve volt, hogy a → *dogmatikának*, ha egyáltalán szisztematikus akar lenni, az → *Istenről* szóló tanítással kell kezdődnie. A kinyilatkoztatás és az üdvtörténelem (és így a → *teológia* formális lényege) mint Isten feltárulkozása, valamint az ember transzcendentális-excentrikus lényege – amelynek következtében az ember olyan lény, aki Istentől folytonosan felszólítást kap arra, hogy hitből fakadó engedelmességet tanúsítson e feltárulkozó Isten iránt és aki csak akkor tér magához, ha megtalálja Istent, de nem találná meg az igaz Istent, ha csak „számunkra-való-létében" tekintené Őt – egyaránt azt kívánja, hogy az ember ne a saját üdvösségéről beszéljen előbb, hanem Istenről. Ez nem zárja ki, hanem magában foglalja azt a követelményt, hogy már ebben a traktátusban is tartsuk szem előtt, hogy valódi istenismeretünk Jézus Krisztustól származik *(→ krisztocentrikus szemlélet)*. Fontos ezért, hogy az (egy Istenről szóló) általános istentant ne úgy adjuk elő, mintha → *szentháromságtan* egyáltalán nem is volna. A történelmen uralkodó Isten, aki önkinyilatkoztatásának előrehaladása során magát közli a világgal, már ezáltal azonos azzal az Istennel, aki egyre inkább háromszemélyű Istenként nyilatkoztatja ki és közli magát. Teológiailag csak akkor mondjuk ki valóban Isten „lényegét", ha megvalljuk, hogy ez a lényeg az isteni életen belül közölhető e közölhetőséget pedig úgy értelmezzük, mint ami a lét természetéből következik, amelyet szintén magában az is-

tentanban kell tárgyalni. Joggal tárgyalják Isten megismerését is az istentanban, mert éppen az ember és Isten viszonyára irányuló reflexió – melynek tárgya az ember transzcendentális és kegyelemszerű ráutaltsága Istenre – teszi lényegénél fogva számunkra nyilvánvalóvá, hogy kicsoda voltaképpen Isten. A voltaképpeni istentanba beletartozik a természetszerű és kegyelemszerű természetfeletti rend viszonyának egész kérdése, a két rendhez tartozó ismeretek kérdése, továbbá az esszenciális és egzisztenciális megismerés viszonyának, valamint a kettőhöz rendelt tárgyiságoknak a kérdése. Teológiához nem illő eljárás volna úgy tenni, mintha a teológia – mint a kinyilatkoztatás igéjére irányuló szisztematikus reflexió – lehetséges volna metafizika nélkül (→*filozófia és teológia*, →*teizmus*). A teológiai istentan megteheti ugyan, hogy csak azt próbálja kimondani, amit az ember Istenről – szóban és tettben való történelmi öntanúsítása által – tapasztalt, de magában ebben a tapasztalásban és ennek kimondásában az ember elkerülhetetlenül megvalósítja metafizikai létezését is, és minél világosabban reflektál erre – éppen azért, hogy teljesen nyitottá váljék az isteni öntanúsítás iránt –, annál tisztábban tudja ez utóbbit is kimondani. Isten öntanúsításának kimondásánál nem elég csupán Isten szükségszerű, lényegi sajátosságairól beszélni, hanem szólni kell Isten szabad cselekvésének, a világ iránti szabad magatartásának alapvető, az üdvtörténet során végig megmaradó struktúráiról is. Legtöbbször nem különböztetik meg elég világosan ezt a két dolgot. →*Isten hűsége*, →*irgalmassága*, →*szeretete* stb. – melyet ténylegesen tapasztalunk és ebben a traktátusban kimondunk – sokkal több, mint Isten metafizikai lényegének pusztán szükségszerű (teológiailag tanúsított) „tulajdonsága". Mert *ezt* a hűséget, szeretetet stb., amelyet Isten irántunk ténylegesen mutat, meg is tagadhatná tőlünk, ám metafizikai értelemben akkor is megmaradna

hűséges, szerető stb. Istennek. E tulajdonságok tartalmilag és ténylegesen nem is egyesíthetők. Például inkább kell magasztalnunk Isten →*irgalmasságát*, mint félnünk →*igazságosságától*, mert túlcsorduló kegyelme nagyobb haragjánál. Az istentan Isten lényegét az abszolút →*létként* mutatja be. Ebben az összefüggésben rá kellene világítani arra, hogy csak akkor „értjük meg" a „tiszta →*aktus*" végtelen létteljességét, ha szent →*titokként* imádjuk.

ISTEN TISZTELETE: „megtestesített" (láthatóvá és hallhatóvá tett) elismerése Istennek mint Istennek (→*imádás*). A „megtestesítés" sajátossága az ember mibenlétének alapsajátosságából következik, mivel az ember 1. nem tud másképp megvalósítani egy „belső" magatartást, mint azáltal, hogy „ki is fejezi", és 2. az ember Istentől felszólítást kapott e belső elismerésnek ilyen külső kinyilvánítására, amennyiben ennek az elismerésnek úgy kell történnie, hogy az ember teljesen aláveti magát (tehát egész testként és szellemként való létét) annak, akit elismer (vallási →*aktus*). De amennyiben az ember teljes valósága kapott felszólítást, hogy ismerje el Istent, és amennyiben az ember lényege szerint közösségre vonatkoztatott lény, annyiban megtaláltuk a magyarázatot arra is, hogy végső soron miért van az Isten tiszteletének szükségszerűen társadalmi jellege (→*kultusz*, →*Egyház*). Az Isten tisztelete alkalmával kifejezésre juttatott elismerés irányát és sajátszerűségét az Istenről való előzetes ismeret határozza meg. Az Isten iránti keresztény tisztelet „tárgya" tehát nem csupán elvontan a metafizikai abszolút lét, hanem az önmagát Jézus Krisztus által kinyilatkoztató Isten mint olyan Isten, aki – jóllehet gyökeresen különbözik a világtól – abszolút önközlésében mégis megmutatta magát ennek a világnak. Az Isten tisztelete tehát önközlésének elfogadása és elismerése, amit

Ő maga tesz lehetővé; ez az Isten által kieszközölt elfogadás az Egyházban maradandóvá és történelmivé lett. Ezzel az Isten iránti keresztény tisztelet kérdése átalakul az Egyház kultuszának kérdésévé. Az Egyház voltaképpeni és „nyilvános" kultuszán (az istentiszteleten) kívül ismer egyéni kultikus cselekményeket is (ima, búcsújárás, ájtatosság stb.). Közvetlenül az Isten tisztelete ellen irányul a káromkodás, a szentségtörés, a bálványimádás, valamint a babona, ha valóban valamilyen Istentől különböző transzcendens hatalom elismerését fejezi ki. Isten tiszteletével kapcsolatban lásd még: →*vallás*.

ISTEN ÜDVÖZÍTŐ AKARATA. A Szentírás kijelentései szerint Isten üdvözítő akarata Istennek nem statikus értelemben szükségszerű tulajdonsága, hanem szabad, személyes „magatartása", amely végérvényesen és visszavonhatatlanul csak Jézus Krisztusban lett nyilvánvalóvá, amelynek Jézus Krisztus által van történelme (→*üdvtörténet*) és amelynek a beteljesülését is Jézus Krisztus jelenti. *Mindenkinek* van üdvözítője (1Tim 4,10), Jézus *mindenki* világossága (Jn 1,29; 3,16 és köv.; 4,12; 8,12; 1Jn 2,2). A legvilágosabban az erre vonatkozó klasszikus szövegrész beszél: 1Tim 2,1-6. Vö. Mt 26,28 és a párhuzamos helyek; Mk 10,45; Róm 11,32; Mt 23,27; Lk 19,41. A Szentírás tehát magasztalja Isten könyörülő akaratának erejét és hatalmát, mely *minden emberre* kiterjed, túlerőben van a bűnnel szemben és „körülzárja" azt (vö. Róm 5,17 és köv.; 11,32), ebből azonban mégsem vonja le végkövetkeztetésként az →*apokatasztaszisz* tételét. A végítéletről szóló újszövetségi prédikáció is megtiltja az embernek, hogy a „puszta" reménynél nagyobb biztonságban érezze magát. Isten üdvözítő akarata az alapja a →*reménynek* mint reménynek, de ez az alap konkrét alapként csak a remény aktusában valósul meg. Ennek megfelelően az egyházi tanítóhivatal kimondja, hogy

Jézus Krisztus minden emberért halt meg (hitvallás), hogy Isten minden megigazult embernek elégséges →*kegyelmet* ad ahhoz, hogy minden valóban (szubjektíve) súlyos bűnt elkerüljön vagy →*bűnbánat* útján megtisztuljon tőlük, és így az üdvösséget elnyerje (DS 1536 és köv. 1568 és máshol). Eretnekség volna azt hinni, hogy Jézus csak a predesztináltakért (DS 2005 és máshol) vagy csak a hivőkért halt meg (→*ateizmus*), vagy hogy az Egyházon kívül lévő pogányok, eretnekek stb. nem kaptak Krisztustól elégséges kegyelmet (→*Extra ecclesiam nulla salus*; DS 2304 2425 2428 2865 és köv.; II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 16). Az Egyháznak nincs tanbeli döntése arról, hogy hogyan vonatkozik – és vonatkozik-e egyáltalán – Isten üdvözítő akarata a keresztség nélkül elhunyt gyermekekre (→*limbus*). Isten üdvözítő akaratának egyetemességében *és* szuverén szabadságában bontakozik ki csak igazán előttünk, hogy *kicsoda* Isten, és mit jelent az ő szeretete (→*elvetés*, →*predesztináció*). Mivel a remény az üdvösség Jézus Krisztusban bekövetkezett *eszkatologikus* eseményén alapul, az üdvösség nem két lehetőség közül az *egyik*, amelynek párja a kárhozat vele egyenrangú eseménye, s amelyek közül a teremtményi szabadság autonóm módon választhat. Saját szuverén és hathatós kegyelme folytán Isten már eldöntötte Jézus Krisztusban a szabadság egész történelmét (amely az egyén szabad döntésének közegét alkotja) a világ üdve javára.

ÍTÉLET (végítélet, utolsó ítélet). Az ítéletet együtt kell szemlélnünk a világnak és a történelem egészének beteljesülésével; így világossá válik az is, hogy azok az újszövetségi kijelentések lényegesek az ítéletre vonatkozólag, amelyek az ítéletet szorosan összekötik az →*Úr napján* és a →*feltámadás* napján (Mt 10,15; 11,21 és köv. a párhuzamos helyekkel együtt) bekövetkező →*paruziá-*

val (Mt 25,31-46; Mk 14,62). Amennyiben ez a beteljesülés belső mozzanataként egyrészt magában foglalja, hogy a világ egész, szabadon alakított történelmének beteljesültsége mindenestül nyilvánvalóvá válik, másrészt pedig e beteljesülés nem egyszerűen a világon belüli →*fejlődés* eredménye, hanem Isten szuverén rendelkezésétől függ (a →*vég* nem pusztán bekövetkezik, hanem Isten elhatározásának eredménye), annyiban ezt a beteljesülést *Isten ítéletének* nevezzük. Amennyiben ezt a beteljesülést a maga sajátszerűségében végső soron döntően meghatározza Jézus Krisztus lényege és tette (az egész valóság valamennyi dimenziójának krisztocentrikus volta miatt), annyiban ezt a beteljesülést *Krisztus ítéletének* nevezzük. Amennyiben ez a beteljesülés mindenkit érint (az emberek kölcsönös egymásra-vonatkoztatottságában, mégpedig oly módon, hogy mind a jó, mind a gonosz a végérvényesség állapotába kerül), annyiban *általános ítéletnek* nevezzük. Amennyiben ez az esemény a történelmet befejező, végérvényes beteljesülés, annyiban *utolsó ítéletnek* nevezzük.

I. Az egyházi t a n í t ó h i v a t a l a hitvallásokban tanúságot tesz az általános ítéletről („aki újra eljön, ítélni élőket és holtakat"). Az egyes emberre vonatkozó különítéletet, amely a halál után következik, a →*firenzei* zsinat tanította (DS 1304 és köv.); ezzel kapcsolatban lásd főképp a →*„halál"* címszót.

II. A t e o l ó g i a i p r o b l é m a az általános és a különítélet viszonyának meghatározása. Az ember lényege feltételezi az egy emberre vonatkozó kijelentések dialektikus egységét, mivel az ember mozzanatait nem lehet sem felcserélni, sem teljesen szétválasztani és az ember két „része" között (test-lélek) szétosztani. Az ember mindig egyszeri, önmagában álló (tehát az egész világ és a világtörténelem puszta mozzanatává nem redukálható) szellemi létező és anyagban fennálló világi lény,

aki az egy világ sorsához kötődik. Mivel a kijelentések e két csoportja feloldhatatlan dialektikus egységet alkot, elvileg csak két egymáshoz tartozó és egymással dialektikus kapcsolatban álló kijelentéssor segítségével mondhatjuk ki az egy ember beteljesülését is: az individuális eszkatológiára és a kozmikus eszkatológiára vonatkozó tételek segítségével. Az ember lényegének helytelen értelmezésén alapul az a modern törekvés, hogy a →*mítosztalanítás* alkalmazásával pusztán individuális eszkatológiát tételeznek fel. De ugyanez áll arra a – pl. a református teológiában megfigyelhető – próbálkozásra, hogy az individuális eszkatológiát megkísérlik háttérbe szorítani a kozmikus eszkatológia kedvéért, amelyben az egyes ember csupán mozzanata volna ennek az eseménynek. De az a kísérlet sem jogosult, amikor az egy ember egy beteljesülésének tartalmi mozzanatait egyértelműen szétosztják két esemény között, amelyeket bizonyos időbeli távolság választ el egymástól, és amelyek egymással semmiféle vonatkozásban nem állnak. Mert az egy embernek mint kozmikus lénynek a beteljesülése (lásd pl.: „a test →*feltámadása*") mozzanata egyszerisége beteljesülésének is (úgyhogy az ember szellemként is csak abban az eseményben lesz egészen beteljesült lénnyé), az egyes embernek mint egyszeri lénynek a beteljesülése pedig (lásd pl.: →„*Isten színelátása*") a kozmikus világtörténelem mozzanata. A különbözőségnek és szétválaszthatatlanságnak ez az elvi viszonya, melyet az általános és az individuális eszkatológia tételeiben megállapítottunk, fennáll az általános és a különítélet között is. – Az Újszövetségnek és a tanítóhivatalnak az ítéletre vonatkozó kijelentései nem alkalmasak arra, hogy egyházi fenyegetések eszközeként használják fel őket; az ítélettel kapcsolatban, amelyet Jézus fog bíróként kimondani, biztos reménykedhetünk abban, hogy →*Isten igazságossága* irgalma által fog beteljesedni; az ítéletre vonatkozó ki-

jelentések is az →*evangélium* részei. E kijelentések és azok a velük kapcsolatos népi hiedelmek, hogy az ítélet valamilyen „kölcsönös igazságosság" érvényesülése lesz, nem mentik fel a keresztény embert az alól, hogy már most minden erejével küzdjön az igazságosság megvalósításáért, és ezzel megpróbálja érthetővé tenni az ígéretet.

III. Ezeket az elvi teológiai fejtegetéseket feltételezve bizonyossággal megállapíthatjuk, hogy az ítéletre vonatkozó következő újszövetségi kijelentések nem képletesen, hanem szó szerint értendők: az ítélet időpontját lehetetlen előre kiszámítani (Mt 24,43-51; Lk 17,20 és köv.). Az ítéletnél alkalmazott mérce a →*Jézus Krisztussal* kapcsolatos állásfoglalás és az életben tanúsított szeretet, elsősorban azok iránt, akikkel Jézus azonosította magát (Mt 25,31-46; 18,23-35). A keresztény bizakodva várhatja az ítéletet (1Tesz 5,3; Gal 5,5; Kol 3,4; 1Kor 6,1-5; Róm 8,1.31-39; 1Pt 1,8 és köv.; Jn 5,24). Az egyházi tisztségviselők szigorú ítéletre számíthatnak (Jak 3,1).

J

JAHVE (**YHWH**). Nyelvtörténetileg és exegetikailag a „Jahve" szó nem tulajdonnév – abban az értelemben, hogy egy objektum rámutató megjelölése (nominátor) volna –, és nem is egy tulajdonság vagy reláció megjelölése (predikátor), hanem hálát adva és dicsőítve megvallott alapja egy oly megmentő eseménynek, melynek irodalmi kifejtését a legrégebbi bibliai kivonulás-elbeszélés tartalmazza. Mivel a névre emlékeztető kifejezés („Én vagyok, aki vagyok", Kiv 3,14) rövidítve Istennek népe körében végbevitt megmentő és üdvözítő cselekvését, valamint mindig közeli és segítő, de az ember hatalmától független jelenlétének biztosítékát mondja ki, e kifejezést nem ontológiai, hanem inkább narratív értelemben kell magyarázni: az elbeszélt történet annak a Valakinek történelmileg megmaradó azonosságát fejti ki, aki helyett áll és aki a történet igazságáért jótáll, úgyhogy e történet mindig újból alapul szolgál ahhoz, hogy a kivonulás Istenét cselekvése alapján a választott nép megváltozott körülmények között is szabadító Istenként ismerje fel.

K. F.

JANZENIZMUS: C. Jansen, Ypern-i püspökről (meghalt 1638-ban) elnevezett elméleti és vallási áramlat, amely a 17. és a 18. században Franciaország, Belgium,

Hollandia, Itália és Németország jelentős területeit befolyása alatt tartotta. Alapvonásai, amelyeket csak lerövidítve lehet összefoglalni, a következők: idegenkedés a filozófiától, a Szentírásnak, az egyházatyáknak és egy bizonyos szívmisztikának kizárólagos elismerése, erkölcsi szigorúság (elkeseredett küzdelem a laxizmus ellen) és a püspökök jogainak hangsúlyozása a francia gallikanizmus szellemében. A janzenizmust az Egyház elítélte. A janzenizmus kegyelemtana teológiailag egyértelműen téves volt, mivel a következőket állította: Isten tartozott a kegyelemmel Ádámnak, a pogányok erényei csak bűnök, az emberiség alá van vetve a bűnös kívánságnak, sőt, a kegyelemben részesített ember is, legalábbis bensejében; a bűn a szabad választás belső lehetősége nélkül is lehetséges; Jézus csak a kiválasztottakért halt meg, a tömeg pedig kárhozatra van ítélve (→*predesztináció*). Ezt a kegyelemtant Jansen *Augustinus* című könyvének 5 kivonatolt tételében foglalták össze, melyeket az Egyház 1653-ban elítélt (DS 2001–2005). A janzenisták e tételeket ugyancsak eretneknek nyilvánították, de tagadták, hogy azok benne volnának az *Augustinus*-ban. Válaszul erre 1656-ban egy pápai határozat kimondta, hogy a könyv csakugyan tartalmazza a tételeket (DS 2012, vö. 2020), az *Unigenitus* kezdetű bulla pedig 1715-ben ünnepélyesen megújította a janzenizmus elítélését. A tan tovább élt a 19. század kezdetéig, sőt, az utrechti (Hollandia) janzenista egyházban, mely 1723-ban szakadt el Rómától, ma is ezt a tant vallják.

JEGYESMISZTIKA, JEGYESSZIMBOLIKA. A szó szoros értelmében vett jegyesmisztika azon a természetfeletti →*szereteten* alapul, melynek hatására a mindenkori egyes ember Isten kedvesének érzi magát, és minden életerejét összeszedve viszonozni próbálja Istennek ezt a rá irányuló szeretetét, melyet „jegyesi" szeretetként él át.

Hogy az embernek ebbe az érzésébe milyen mértékben vegyül – többé-kevésbé szublimált formában – szexus és erosz, az a misztikus természetétől, nemétől és személyes élettörténetétől függ. A jegyeszmisztika írásban rögzített megnyilvánulásai gyakran támaszkodnak az *Énekek éneke* jegyesszimbolikájára és motívumaira. – Az ószövetségi jegyesszimbolika alapjául az a gondolat szolgál, hogy Isten egyedülálló tettével szabadon kiválasztotta magának a szövetség népét (→*kiválasztás*). Magának Jézusnak az igehirdetésében a jegyesszimbolika nem játszik különösebb szerepet. De az apostoli korban az Egyházat már egyre inkább úgy tekintik, mint Jézus Krisztus jegyesét, akit Jézus meglátogatott és majd végleg haza fog vinni (vö. Ef 5,22-32). A vőlegénnyel való végleges egyesülést a menyegző képében jelenítik meg.

JEL: olyan valóság, amely egy másik valóságra utal, és ezért azt jelzi. Ez a jelfunkció következhet a jel lényegéből, vagy lehet pusztán konvencionális megállapodás, meghatározhatja maga a megjelölt dolog vagy valami más: →*szimbólum*, →*szentség*. Aszerint, hogy milyen természetű és mennyire szoros ez a kapcsolat, melyet a másik valóságra való utalás képvisel, a jel jelezhet egy távollévő dolgot, vagy éppen jelenvalóvá teheti (→*jelen*), kinyilváníthatja és elrejtheti. A jel bibliai fogalmával kapcsolatban lásd: →*csoda*.

JELEN. A „jelennek" nevezett jelenséggel először is azoknak a térben és időben egymáson kívül levő valóságoknak eredeti és végső soron feloldhatatlan érzéki tapasztalásában találkozunk, amelyeket pluralitásukban az egység valamilyen szempontjából tapasztalunk. Az ilyen egység különböző lehetőségeit a jelenlétnek – a teológiában tematikusan tárgyalt – különböző módjai alapozzák meg: 1. az alapnak az általa megalapozott

dologban való jelenléte, mely a transzcendentális egységen alapul - a jelenlétnek ezt a módját képviseli az isteni személyeknek az abszolút Istenen belüli kölcsönös jelenvalósága (→*perikorézis*); Isten jelenléte a ható okság útján megteremtett esetleges világban (Isten jelenléte mindenhol); továbbá az abszolút →*alapnak* (Istennek) az emberben való jelenléte önközlése következtében (→*kegyelem*, →*Isten bennünk-lakozása*). 2. A kategoriális egységen alapuló jelenlét, ahogyan a személyek között valósul meg az egyesítő megismerés és szeretet által (→*kommunikáció*, →*reprezentáció* stb.). 3. A „térben" levő valóságoknak a tér egységén alapuló jelenléte. 4. A szentségi jelenlét - pl. Krisztus testének az →*eucharisztiában* való jelenléte (itt azonban Krisztus pneumatikus testének reális jelenvalósága, amelyet a kenyér és a bor színei jelölnek, nem azonosítható a természetes testeknek térbeni körülhatárolt jelenlétével).

JELENÉSEK. Jelenéseknek (látomásoknak) nevezik a teológiai nyelvhasználat szerint azokat a pszichikus élményeket, amelyekben láthatatlan és hallhatatlan objektumok (személyek) természetfeletti módon érzékelhetővé válnak annak ellenére, hogy létük a normális emberi tapasztalás számára hozzáférhetetlen. A teológiának elvi kiindulópontként ragaszkodnia kell ahhoz, hogy lehetségesek természetfeletti jelenések, mivel Isten szabad és mindenható ura a teremtésében érvényesülő természeti törvényszerűségeknek, és így érzékelhető módon tanúságot tehet önmagáról és a tapasztaláson túli valóságokról. Az isteni behatás - ha és amennyiben csakugyan megtörténik és jelenést idéz elő - először is a személy szellemi magvára irányuló, kegyelemből származó hatás; ezt követi valamilyen kisugárzás, amely az ember érzéki észlelőképességére irányul és függ a látomásban részesülő ember pszichológiai tulajdonságaitól, valamint

környezetétől is, ezért ezt a „következményt" nem kell ugyanolyan mértékben és ugyanolyan módon Istentől előidézett hatásnak tekinteni, mint az elsődleges isteni behatást. Mindenkor ragaszkodni kell az egyházi alapelvhez, hogy az állítólagos jelenéseknél nem szabad eleve feltételezni a természetfeletti behatásokat, hanem azokat bizonyítani kell (hasonlóan ahhoz, ahogy egy kinyilatkoztatás isteni eredetét is bizonyítani kell). Ezért annak a kérdésnek a megválaszolásánál, hogy ténylegesen bekövetkezett-e természetfeletti jelenés, teológiai szempontból jogos figyelembe venni a pszichológia szempontjait, a pszichológiának viszont a maga részéről támaszkodnia kell „a kegyelem által felemelt egzisztencia teológiájára" (ahol egzisztencián az egész egzisztenciát értjük, tehát a pszichológiait is).

JÉZUS ÉLETÉNEK MISZTÉRIUMAI. Nemcsak a →*megtestesülés*, a →*kereszt* és a →*feltámadás* olyan események, amelyeknek történelmi egyszeriségükben és esetlegességükben – illetve ennek ellenére – egyetemes jelentőségük van minden ember üdvössége szempontjából, és amelyek ennélfogva a hitvallásnak, a megvalló visszaemlékezésnek és dicsőítésnek a tárgyát alkotják, tehát ebben az értelemben „misztériumok", hanem ugyanez érvényes lényegileg Jézus életének minden eseményére. Azáltal, hogy misztériumoknak tekintjük, nem szublimáljuk vagy mitologizáljuk hamisan ezeket az eseményeket, hanem azt valljuk meg, hogy Jézus egyetlen, egész élete – minden egyes tartalmával, melyek (a maguk módján és helyén) mind a halál és feltámadás felé mutatnak, benne nyernek értelmet, és benne egyesülnek – az az egy esemény, amely miatt Isten kegyes hozzánk. Ebben benne van az is – és ezt szem előtt kell tartanunk, amikor e misztériumokról elmélkedünk –, hogy Jézus Krisztus éppen azzal váltott

meg minket, hogy az Atya Igéjeként magára vette életünket alacsony voltával, profán voltával és halálraszántságával együtt, és éppen *így* változtatta életünk megszokott alakját kegyelmi eseménnyé, amely kegyelem végső soron maga Isten. Jézus életében az egyes események misztérium jellege tehát mindig egy és ugyanaz, az, ami halálában és feltámadásában jelenik meg a legvilágosabban: azzal, hogy a véges eljut végességének legfájdalmasabb megnyilvánulásához, bekövetkezik benne (és nem e lelepleződés *által*) a megdicsőítő isteni lényeg eljövetele. Ennek mintája és végérvényes záloga Jézus egész élete (ha a feltámadás felől szemléljük).

JÉZUS KÖVETÉSE. Jézusnak az a felszólítása, hogy a hivők kövessék őt (Mt 8,22; 9,9; 10,38; 16,24; 19,21; Mk 8,34; Lk 14,25-35), nem jelenti sem Jézus példájának puszta követését (ami csupán egy általános törvény ideális megtartásának „esete" volna), sem Jézus életének „lemásolását", sem a tanítványok és segítők viszonyát Jézushoz, a „Mesterhez" és tanítóhoz az akkori „mester-tanítvány"-viszony értelmében. Jézus követése azt a hivő készséget jelenti, hogy az ember mindenestül vesse alá magát Isten uralmának *(→baszileia)* – amely Jézusban már itt van, amely csak benne van itt végérvényesen, és amely mindenkire igényt tart –, egészen az *→önmegtagadásig* és a *→kereszt* felvételéig.

JÉZUS KRISZTUS

I. Jézus élete. Jézus történelmi létezését, életét, halálát és feltámadását, valamint önmagára vonatkozó kijelentéseinek tartalmát történetileg biztos ténynek tekinthetjük a négy evangélium, az apostolok levelei, bizonyos nem-keresztény tanúbizonyságok (Josephus

Flavius, Tacitus, Suetonius, az ifjabb Plinius, a Talmud) és a korai kereszténység tanúságtétele alapján.

Jézus (= Jehosua, Josua, Josué = Jahve az üdvösség; a „Krisztus" névvel kapcsolatban lásd: →*Messiás*) az időszámításunk előtti 4. év előtt, a Palesztinában levő Betlehemben anyjától, Szűz →*Máriától* zsidónak született, abban az időben, amikor Palesztinában római fennhatóság alatt az edomita Heródes uralkodott, amikor a zsidók népe vallási meghasonlottságában elvesztette nemzeti önállóságát és amikor a római birodalom a görög-római kultúra talaján megalapozta Európa (és onnan kiindulva az egész világ) történelmi egységét. Názáretben töltött ifjúkorának rejtett élete után Jézus körülbelül az i. sz. 27. évben lépett fel szűkebb hazájában, Galileában vallási vándortanítóként. Azt hirdeti, hogy benne, az Atya Fiában győzelmesen és visszavonhatatlanul megkezdődött Isten végleges uralmának (→*baszileia*) eljövetele, és ez az uralom megváltja a bűnös és elveszett embereket, ha teljes szívvel hisznek benne és megtérnek (→*metanoia*). Ez a középpontja üzenetének és küldetésének, mely konkrétan elsősorban Izrael egészére mint Isten választott népére irányul. Amikor Jézus felszólítja az embert a →*hitből* fakadó teljes megtérésre, ugyanakkor az isteni kegyelem adományaként meghirdet és megkövetel egy olyan erkölcsiséget is, amely – a konkrét erkölcsi teljesítmény realizmusát megőrizve (korlátlan felebaráti szeretet, őszinteség, tisztaság, alázat, önmegtagadás) – megszünteti az etikának és a vallásnak az intézményesüléssel együtt járó megmerevedését, száműz az etikából és a vallásból minden fajta teljesítmény-elvet, és az embert az élő Istennel hozza személyes vonatkozásba (→*hegyi beszéd*). Jézus szerint Istent végtelen fensége ellenére szeretni lehet, és minden erkölcsiség csak akkor lesz az, aminek (önmagát felülmúlva) lennie kell, ha az ember – miután hittel

meghallgatja azt az üzenetet, mely Istennek iránta való szeretetéről szól – teljes szívével szereti Istent. Jézus azzal teszi ezt lehetővé az embereknek, hogy Isten országát konkrétan tapasztalhatóvá teszi oly módon, hogy pártjára áll a „gyengéknek", asztalközösségébe befogad „tisztátalanokat", csodás gyógyításokat visz végbe, előlegezvén ezzel Isten országát, valamint jogfosztottak és bűnösök közé megy, hogy testvére legyen az embereknek és mindenben hasonlóvá váljék hozzájuk, a bűnt kivéve (Zsid 2,17; 4,15). Jézusnak ez az üzenete *mindenkinek* szól, mert Jézus mindenkiben olyan személyt lát, akinek Isten előtt feltétlen érvényessége és rendeltetése van, és aki ebben az egy életében dönt szabadon örök sorsáról. Ezt a tanítást Jézus életével igazolja. Igazolja azzal, hogy zokszó nélkül elfogadja életének minden nehézségét és gyötrelmét; igazolja szívének tisztaságával és azzal az alázatos és magától értődő szeretettel, amelyet minden ember iránt tanúsít, akivel csak találkozik; igazolja azzal a rendíthetetlen, semmilyen akadálytól és fenyegetéstől vissza nem riadó hűséggel, amellyel feladatát teljesíti; igazolja az Atya akarata iránti feltétlen engedelmességével, amely életének legapróbb megnyilvánulásait is áthatja, és igazolja azzal, hogy imádattal szereti az Atyát, és mindig Őrá tekint, az imádság magányában éppúgy, mint a köznapi életben vagy a halál elhagyatottságában. A létezésnek ezzel a módjával Jézus szavaknál is sokkal többet mondó tanúságot tesz arról az örömről, amelyet Isten, a szerető és megbocsátó Atya jelent a benne hivőnek.

Jézus üzenetével és követelésével egyre inkább szembefordulnak népének vallási és politikai vezetői, akik Jézusnak a →*törvénnyel* kapcsolatos szuverén magatartásában Isten elleni támadást látnak. Jézus lemond arról, hogy elkülönült messianisztikus közösségben gyűjtse össze a jók és a megtérésre készen állók „szent

maradékát". Azt akarja, hogy üzenete eljusson mindenkihez, a pogányokhoz is; tudatosan szembenéz erőszakos *→halálával*, amelyet a római hatalom fog végrehajtani, és amelyet küldetése következményének tekint. Jó két éves működés után valószínűleg a 30. év Nisan hónapjának 14. vagy 15. napján (április 7-én) szenved Jeruzsálemben kereszthalált *(→kereszt)*, miután barátai elhagyják, a vallási és politikai hatalom pedig elítéli, mivel igényt tartott arra, hogy ő az Isten voltaképpeni Fia és az Üdvözítő. A harmadik napon üresen találják sírját, amelyet ellenségei őriztek és le is pecsételtek. Ő viszont megmutatja tanítványainak, hogy él, mégpedig testben, noha megdicsőült testben *(→feltámadás, →Jézus mennybemenetele)*. Jézus közösséget hagy hátra, azoknak az embereknek a közösségét, akik szent Lelke erejében Őbenne mint Úrban *(→küriosz)* és mint Megváltóban hisznek, akik a Péterben egyesített apostolkollégium vezetése alatt Őt vallják, és akiket egyesít *(→Egyház)*: az Ő igazságában való hit, amit megbízásából hűségesen hirdetnek az apostolok; a keresztség egysége, amely által mint a hit szentsége által és a Szentháromság megvallása által az ember tagjává lesz az ő közösségének; az úrvacsora közös ünneplése, amelynek alkalmával a benne hivők *→visszaemlékezés* által jelenvalóvá teszik az ő kereszthalálát, és magukhoz veszik testét és vérét; a várakozás az ő visszajövetelére *(→paruzia)*, amikor leplezetlenül beköszönt majd Isten uralma, amely Jézus életével és szabadító működésével, halálával és feltámadásával már a világ lerombolhatatlan valósága lett.

II. Jézus önfelfogása és az újszövetségi krisztológiák. Jézus életének legmélyebb tartalma saját maga és amit saját magáról egyre világosabban kinyilatkoztat. Jézus magát igazi embernek tartja, aki imádja Istent, aki aláveti magát Isten felfoghatatlan akaratának, aki ki van téve mindennek, amit

az ember sorsa magával hozhat. De tudja magáról és mondja, hogy ő az Atya valóságos Fia, hogy olyan viszonyban van az Atyával, mely abszolút egyedisége folytán minden más embertől megkülönbözteti őt, és csak őt illeti meg. Tudja, hogy ő az, akin minden ember örök sorsa eldől, mert végső soron minden tett őérte vagy őellene van. Bűnbocsátó hatalmat tulajdonít magának, vagyis olyan hatalmat, amelyet Isten előjogának tekintenek. Ennek alapján joggal tartják Jézust az isteni törvényhozás Urának, az Egyház Urának és fejének, a világtörténelem bírájának, az angyalok Urának, az egyetlen Fiúnak, aki egyedül ismeri az Atyát, és akinek tulajdon lénye az Atya kizárólagos titka: joggal tartják annak, akinek Isten jobbján van a helye. Kétségtelen, hogy Jézusnak a János-evangéliumban található, önmagára vonatkozó kijelentései és Szent Pál krisztológiája (az önmagáról tanúságot tevő személy földi létezése előtti preegzisztenciája [lásd: →*Jézus Krisztus preegzisztenciája*], az Atyával való egység, Isten szabadon cselekvő, személyes Lelkének birtoklása, az isteni dicsőség [→*doxa*] és az „önmagában való élet" birtoklása, mely a Fiú esetében éppen olyan, mint az Atya esetében, az „Isten" név közvetlen alkalmazása Jézusra; →*Isten Fia*, →*Küriosz*) határozottabb metafizikai megfogalmazásuk következtében eltérnek a szinoptikusoknál található krisztológiai kijelentésektől (lásd: →*Emberfia*, →*Messiás*); tárgyilag azonban nem mennek túl azon, amit a szinoptikusok mondanak Jézusról. Az újszövetségi krisztológiák jó néhány felségcímet alkalmaznak, amelyek elsősorban Jézus üdvtörténeti jelentőségét és nem annyira személyes lényegét kívánják kifejezni. A húsvét előtti Jézus önfelfogásának jelentősége csak a húsvét alapján válik érthetővé. A feltámadást eleve annak az eseménynek kell tekintenünk, amelyben önközlése által Isten győzelmesen és végérvényesen elfo-

gadja a világot, amelyben nyilvánvalóvá válik Istennek ez az eszkatologikus tette, mely meghatározza a világ sorsát, és így csak ebben az eseményben válik voltaképpen és teljesen nyilvánvalóvá, *ki* volt Jézus már kezdettől fogva.

A názáreti Jézust manapság annak a meggondolásnak az alapján lehetne megközelíteni, hogy voltaképpen minden ember, aki eltökélten elfogadja létezését, már eleve valamiféle „tapogatódzó-kereső krisztológia" álláspontjára helyezkedik. Ezt a krisztológiát úgy szemléltethetjük, hogy benne három dologra hivatkozik az ember: 1. az abszolút →*felebaráti szeretetre*, 2. a →*halál* elfogadásának készségére, 3. a →*jövő* reménységére. Hol találhatnánk meg azt, amit bármelyik esetben keresünk, ha nem Jézusban?

III. Jézus önkinyilatkoztatásának dogmatikus megfogalmazása. Az Egyház – hogy megóvja Jézusnak a maga kilétére vonatkozó kijelentését és az újszövetségi krisztológiákat a torzítástól és megcsonkítástól, főképpen pedig hogy elhatárolja magát attól az irányzattól, mely azt hirdette, hogy az ember Jézus pusztán a vallási érzületben volt azonos Istennel (mint ahogy a →*nesztorianizmus* és később a liberális Jézus-teológia tanította) – Jézus önmagára vonatkozó kijelentését és az újszövetségi krisztológiákat (szem előtt tartva az isteni →*Szentháromságot*) kibontakoztatta (→*nikaiai*, →*epheszoszi*, →*kalkedoni* zsinatok), és az elvont, népszerű filozófiából kölcsönzött problematikus fogalmak és formulák alkalmazásával a következőképpen fogalmazta meg: a Szentháromság második személye, az Atya Fia, az Ő isteni Igéje (→*Logosz*) – aki mindöröktől fogva birtokában van az *egy* isteni lényegnek, melyet az Atya közölt vele (hitvallások; DS 301 és köv. 434 595 és máshol) – az időben emberi természetet vett fel tökéletesen saját valóságaként Szűz Máriától

(hitvallások; DS 301 és köv. 424 és köv. 502 és máshol). Jézus Krisztus tehát ugyanannak az isteni →*személynek* az egységében (→*unio hypostatica*) *keveredés nélkül és elválaszthatatlanul* birtokolja az isteni és emberi természetet, így tehát valóban Isten *és* ember (DS 301 és köv.), ami a szó legszorosabb értelmében vett hittitok. Jézus Krisztus valóságának tehát semmi köze sincs a földön emberi álruhában megjelenő istenség mitikus képzetéhez (kivéve talán az embernek azt a vágyát, hogy közel kerüljön Istenhez, ami Jézus Krisztus esetében beteljesül, a mítosznál pedig megmarad puszta vágyakozásnak: ezt azonban csak egy istentagadó találhatja gyanúsnak). Jézus Krisztus valóságát a mitikus képzettől megkülönbözteti Jézus történetisége és az egyetlen, végtelen Isten összetéveszthetetlensége, akinek valóban isteni módon létező Igéje anélkül vett fel valóban emberi valóságot, hogy azt megcsorbította volna, ellentétben az istenekkel mint az egyes világon belüli hatalmak megszemélyesített elveivel, akik szemben állnak egymással, és „megjelenésüknek" nincs körülhatárolt helye. Mivel Jézus nem mennyei közvetítő lény (az evangéliumnak ezt a félreértését az Egyház már a →*gnózis*, a →*dokétizmus*, a →*monofizitizmus*, az →*arianizmus* elleni küzdelemben kiküszöbölte), a megtestesüléstan nem is szorul rá →*mítosztalanításra* mindaddig, amíg hisszük, hogy ma is az élő Istennek és a valóságos, örök jelentőséggel bíró embernek a kapcsolatáról van szó, és hogy a kettőnek van valami köze egymáshoz, illetve, hogy mindenben közük van egymáshoz. A mitológiailag félreérthető kifejezéseket („alászállás", „kiüresítés", „az Atya jobbján ül" stb.) a művelt hivő nehézség nélkül tudja helyesen értelmezni képletességükben is. Mivel az emberré-levésben a maradandóan teremtményi lét végérvényességéről és igazolásáról van szó, a megtestesülés hitének a keletázsiai eredetű képzetekhez sincs köze, mivel ezekben az

elgondolásokban a „megtestesülés" csupán az istenség átmeneti jele a voltaképpen lényeg nélküli létezők birodalmában; így e jel el is tűnik (és ezért mindig újból vissza is térhet).

Jézus titka tehát abban van, hogy ő valóban két oldalán áll annak a határnak, amely Isten és a teremtmény között húzódik: Jézus az Isten Fia és az ember fia. Ha az ember lényege az Isten abszolút létére irányuló nyitott, személyesen megvalósítandó transzcendencia, akkor a megtestesülés (szabad, meg nem érdemelt, egyszeri) legmagasabb rendű megvalósulása annak, amit az „ember" szó egyáltalán jelent. Jézus Krisztus „embersége" éppen az a valami, ami akkor jön létre, ha Isten a maga Igéjében a szó szoros értelmében saját maga válik külsővé, és saját maga megy át a (teremtményi) másikba. Ily módon Jézus Krisztus a teremtés csúcspontja, az emberiség tagjaként annak Ura és feje, →*közvetítő* Isten és a teremtmény között. Mivel Jézus Krisztus emberségében nem gondolható el a világ mint környezete nélkül, azért csakis őbenne lett Istennek a világra irányuló kegyes akarata történelmileg kézzelfogható módon reális és végérvényes a világban. Isten abban a dialógusban, amelyet szabadon teremtett világával elkezdett, már kimondta a döntő és végső szót megtestesült Igéjében. Jézus Krisztus erkölcsi cselekvésének végtelen jelentősége van isteni személyének méltósága miatt. Engedelmessége – amely megvalósul életében és az Atya akaratának teljesítése kedvéért a halál készséges vállalásában, amelyet az emberiség fejeként tanúsít – a világ →*megváltása*. Aki Jézus üzenetét hallgatja és hisz Őneki, aki hisz Őbenne, az megérti, hogy Isten mindenható szabadságában nemcsak szembeállította magával és nemcsak belevetette a saját szabadságába a teremtményt, hanem – azáltal, hogy tulajdon Igéjét testi és szellemi egészként küldte a világba és ez az egész az Ige saját valóságaként a világban

lakozott – a teremtményt a maga egészében is meg akarta hívni arra, hogy boldog dicsőségben Isten saját életéből részesüljön. Éppen ez tehát a keresztények hite: hogy ez az esemény, amelyen a világ minden várakozást túlszárnyaló üdvössége múlik, éppen a názáreti Jézusban következett be, hogy az ő tanítása és Lelke az abszolút igazság és az élet az ember számára, hogy halála a megváltás, hogy a világ beteljesülése nem más, mint Isten és a teremtmény közelségének ez a végérvényes kinyilatkoztatása (→*kereszténység*).

Habár sokan elutasítják a teológiai →*krisztológia* formuláit, mivel tévesen értelmezik azokat, arra azért mégis képesek lehetnek, hogy egzisztenciálisan őszintén és hittel megvalósítsák magukban az emberré-lett isteni Igében való hitet. Ha valaki Jézusra, keresztjére és halálára tekintve valóban hiszi, hogy benne az élő Isten mondta ki neki az utolsó, a döntő, a mindent felölelő szót, amelyet többé már nem lehet visszavonni, és ezzel megváltotta minden szolgaságtól és azoknak a létállapotoknak a zsarnokságától, amelyek magába zárt, bűnös és halálra szánt létezésén uralkodnak, akkor az ilyen ember olyasvalamiben hisz, ami csak akkor igaz és valóságos, ha Jézus az, akinek a kereszténység hite megvallja, akkor az ilyen ember hisz Isten igéjének emberré-levésében, akár tudatosítja ezt, akár nem. Ezzel természetesen nem tagadjuk a tárgyilag helyes formula jelentőségét, amely ekkléziológiai és szociológiai értelemben alapja a közös gondolkodásnak és hitnek.

Sőt, sokan találkoztak már Jézus Krisztussal olyanok, akik nem tudták, hogy őbenne arra a Valakire találtak rá, akinek élete és halála az ő boldog, megváltott sorsukat képviseli. Isten és Krisztus kegyelme titkos esszenciája mindannak a valóságnak, amelyet választani lehet, és ezért nem könyű olyasmihez nyúlni, amiben ne kerülnénk kapcsolatba (így vagy úgy) Istennel és Jézus Krisz-

tussal. Aki tehát – habár még távol áll minden explicit, szavakban megfogalmazott →*kinyilatkoztatástól* – néma türelemmel (jobban mondva: hitben, reményben és szeretetben, bárhogy nevezze is ezeket) elfogadja létezését, vagyis emberségét ama titokként, amely az örök szeretet titkát rejti magában és a halál méhében is életet fakaszt, az igent mond valamire, ami valóban oly megmérhetetlen, amilyen mérhetetlenül bízik benne, mivel Isten csakugyan a meg nem mérhetővel, vagyis saját magával töltötte be, minthogy az Ige testté lett: az ilyen ember tehát Jézus Krisztusra mond igent, még ha nincs is tudatában ennek. Mert aki elengedi magát és ugrik, az a mélységbe zuhan, mely ott tátong előtte, és mélyebb, mint amekkorának kimérte. Aki egészen elfogadja emberlétét (s homályos, hogy ki az, aki valóban megteszi), az elfogadta az Emberfiát, mivel Isten Őbenne fogadta el az embert. Ha a Szentírásban az áll, hogy betöltötte a törvényt, aki a felebarátját szereti, akkor ez azért a végső igazság, mert emberré-levése folytán maga Isten lett a felebarátunk, és így minden felebarátunkban mindig Őt fogadjuk el és Őt szeretjük, aki egyszerre van hozzánk a legközelebb és a legtávolabb is.

JÉZUS KRISZTUS PREEGZISZTENCIÁJA: azt a tényt jelöli, hogy Jézus Krisztus ókeresztény értelemben vett →*személye*, aki Jézus Krisztusban emberré lett, nem csupán Jézus emberi természetének (test és lélek) időben való kezdetekor keletkezik, hanem ezt az eseményt megelőzően is öröktől fogva létezik, mivel az Atyától mindöröktől születő, örök isteni Logosz lett emberré. Habár az Újszövetség krisztológiája általában a konkrét, ember Jézus tapasztalatából indul ki, mégis határozottan tud Jézus Krisztus preegzisztenciájáról (Fil 2,6; Jn 1,1-18; 17,5 stb.). Ha Jézus Krisztus Istennek abszolút, eszkatologikus megnyilatkozása, amelyben Isten önmagát mond-

ja ki és önmagát ígéri meg, egyszersmind ennek az ígéretnek szabad, teremtményi elfogadása (a formális →*predefiníció* következtében, mert csak így lehet abszolút módon az üdvösség eseménye), akkor a magát kimondó és megígérő, tehát éppen Isten a „preegzisztens", mégpedig egészen másképp, mint akkor, ha Isten egy közönséges (időbeli) teremtményhez képest preegzisztál, akiben nem *önmagát* mondja ki. Elfogulatlanul meg lehetne vizsgálni exegétikailag (a mitológia érthető okokból felmerülő gyanújának elhárítása végett), hogy éppen az, amit maga Jézus az „Atya Fia" kifejezésen ért, egyszerűen azonos-e Istennel, aki még az időben is kimondja magát és így preegzisztál, vagy pedig tartalmaz valamilyen teremtményi mozzanatot is, amely nem azonos ezzel az Istennel és ezért még nem „preegzisztens". A második lehetőség sem zárja ki azt, hogy az önmagát kimondó isteni szubjektum – akit a klasszikus terminológia „Fiúnak" (vagy Logosznak) nevez – preegzisztens. – →*Unio hypostatica*, →*Jézus Krisztus*, →*preegzisztencianizmus*.

JÉZUS MENNYBEMENETELE: az Újszövetség kijelentése (ApCsel 1,1-14, valamint Mk 16,19, mely az előbbitől függ és amelyet gyakrabban említenek), melynek az a tartalma, hogy Jézust, aki megfeszíttetett, meghalt és feltámadt, Isten magához emelte oly módon, hogy ebben az ő emberségének maradandó érvényessége jut kifejezésre („jelenik meg"). A mennybemenetelről szóló beszámolókat együtt kell szemlélni azokkal a beszámolókkal, amelyek arról adnak hírt, hogy →*feltámadása* után Jézus megjelent az „előre kijelölt tanúk" előtt (ApCsel 10,41); e beszámolók tehát semmit sem mondanak magának a mennybemenetelnek a napjáról, hanem arról a napról tanúskodnak, amikor a mennybemenetel a tanúk előtt láthatóvá lett. Jézus számára a mennybemenetel jelenti: a kereszten és a feltámadásban

megvalósított művének beteljesülését, diadalmas felemelését, a világ hatalmasságainak megdöntését és azt az eseményt, hogy Jézus mint a mindenség feje betölti a mindenséget, és gyökeresen új viszonyba lép a világgal, melynek urakodója lesz. Számunkra a mennybemenetel jelenti: Isten köztünk való jelenlétének új módját, a Szentlélekben való jelenlétet, amelyet az Egyház kapott (amely Jézus mennybemenetele által Jézus testévé alakult át), továbbá a →*menny* megnyílását és az emberiség tényleges megváltását. De emellett a mennybemenetel arra is utal, hogy a végleges üdvösség még hátra van, és hittel reménykednünk kell benne minden ellenkező látszat dacára is: Jézus nem hozzáférhető érzékiségünk számára, és a világ beteljesülése a →*parúziában*, az →*ítéletben* és a test →*feltámadásában* egyelőre csak rejtetten előrehaladó folyamat.

JÉZUS POKOLRASZÁLLÁSA. Az Újszövetség legalább 10 helyen azt vallja – az apostoli hitvallásnak Krisztus után 370-től elterjedt változatával együtt (DHI: DS 801 852) –, hogy Jézus halottként volt a „holtak országában". Egyes bibliai helyek közelebbről arról tudósítanak, hogy Jézus ott (a hatalmasságoknak vagy az elhunyt embereknek) a →*baszileia* győzelmét hirdette vagy képviselte. Nem a →*pokolról* van azonban szó, hanem a későzsidóság értelmezése szerinti →*seolról*, amint ez egyértelműen kiderül a hagyományból. A megfogalmazás módjának és tartalmának kritikai megkülönböztetése alapján a következőket mondhatjuk: maga ez a pokolraszállás Jézus halála, ugyanis Jézus az ember →*halálát* tettként engedelmesen elfogadja és megvalósítja mint olyan eseményt, amely az embert minden hatalomtól megfosztja, és „a halálban" önként vállalva teljes tehetetlenségét, tökéletesen aláveti magát Isten rendelkezésének, megváltó engedelmessége árán viszont hatalmat nyer a

kozmosz és a történelem felett, mert a →*halálban* nem szakad meg a teremtés egészéhez való viszony, hanem nyilvánvalóvá és közvetlenné válik „a világ szívében" (Mt 12,40) való létként. A pokolraszállás tehát nem új megváltói tett a halálon kívül. A halálban Jézus közösségre lépett az előtte elhunytakkal, így halála egyrészt igazi értelemben közli, amit működésével megvalósított, másrészt maradandó érvényű felhívás, mely az elfelejtett holtakkal való szolidaritásra szólítja fel az embereket. Értelmetlen dolog a pokolraszállás időpontjáról és tartamáról elmélkedni, mert a pokolraszállást csak a halálon túli lét mozzanataként szemlélhetjük, márpedig ez a lét kívül esik a tovahaladó időn.

JÉZUS TESTVÉREI. Az Újszövetség Jakabot, Józsefet, Júdást és Simont Jézus testvérének nevezi (Mk 6,3 és a párhuzamos helyek). Hogy itt Jézus vér szerinti testvéreiről volna szó (vagy mostohatestvéreiről, mint ahogy a görög ortodox egyházban még ma is hiszik), annak ellene szól: *a)* hogy egyedül Jézust nevezik József fiának és Mária fiának; *b)* hogy Jézus testvérei Lk 1,27 szerint nem lehettek Mária idősebb fiai; *c)* hogy Jézus testvérei nem lehettek Mária kisebb fiai, mert különben lehetetlen lett volna a húsvéti zarándoklat Jeruzsálembe (Lk 2,41-52); *d)* hogy Jézus a kereszten Jánosra bízta anyját (Jn 19,26 és köv.); *e)* hogy a görög „adelphosz" (testvér) szót szemita eredetű szövegekben bizonyíthatóan alkalmazták távolabbi rokonokra is.

JÉZUS TUDÁSA. A Jézus tudásával kapcsolatos teológiai kérdés nem a →*Jézus Krisztusban* lakozó örök →*Logosz* végtelen tudására, hanem Jézus véges, emberi →*lelkének* tudására vonatkozik. A teremtményi lélek tudása – a lélek lényegéből következőleg – véges: legmagasabb rendű aktusa abban áll, hogy Isten közvetlen

színelátásában (→*Isten színelátása*) boldogan átadja magát Isten felfoghatatlan →*titkának*. Mivel valamely létező magánál való létét az illető létező létfokának megfelelően kell elgondolnunk, az emberi léleknek az isteni Logosszal való hiposztatikus egyesülése (→*unio hypostatica*) szükségképpen azt jelenti, hogy az emberi lélek kezdettől fogva birtokában van ennek a közvetlen egyesítettségnek, tehát Isten közvetlen színelátásának (→*Isten színelátása*), ha ez nem hozza is meg egyelőre minden tekintetben a mennyei boldogságot. E színelátás eredete alapján viszont érthetővé válik, hogy Jézusnak ez a fogalmi tagoltságot nélkülöző alapvető létállapota – mely azon alapult, hogy Jézus mindenestül átadta magát Istennek és alávetette magát Isten akaratának – nem jelent szükségképpen egyedi ismeretekre bontott vagy tetszés szerint ilyen ismeretekre bontható tudást. Jézus tehát egyedülálló létállapota ellenére (helyesebben: azon belül) – éppúgy, mint mi – szert tehetett tapasztalatokra, szellemi fejlődésen mehetett keresztül (Lk 2,52) híján lehetett valamilyen fogalmi-tárgyi, tehát önmaga és mások számára közölhető tudásnak (pl. Mt 24,36), és a jövő lehetett számára titok, habár ezzel az egyedülálló ontológiai létállapottal már eleve adva volt valóságának mélyén a küldetése és mindaz, aminek küldetése teljesítéséhez tudatossá kellett válnia.

JÓ. A jó először is a létező transzcendentális sajátossága általában és azt jelenti, ami megfelel egy létező célra irányított alkatának (és amire a létező ezért törekszik). Ide tartozik először is a létező önmagában: amennyiben a létező tényleges, lényegi önmegvalósításában önmagát teszi törekvésének célpontjává, annyiban ontikusan „jó" a maga számára (bonum sibi). Ide tartozik továbbá mindaz, ami ezt a lényegi önmegvalósítást szolgálja (bonum alteri). Ha egy létezőnek az abszolút

→*lét* horizontján belül szabadon kell megvalósítania önmagát (→*szabadság*), akkor e létező ontikus értelemben vett jó volta egyrészt az ontológiai jó, vagyis az objektív erkölcsi jó (bonum honestum), másrészt – az abszolút lét horizontján belül – abszolút „érték": mivel és amennyiben egy létező (egy jó) benne van az ember lényegével együtt szükségszerűen tételezett célszerűségi rendben, a tudatos és szabad önállósággal rendelkező ember pedig Isten előtt „abszolút" (vagyis nem lehet valamely más célnak alárendelt eszköz), azért és annyiban az ilyen létezőt abszolút érvényesség illeti meg. Az ilyen létező feltétlen erkölcsi parancs tárgya, ami azonban nem szünteti meg a szabadságot, hanem feltételezi, és tartalmilag meghatározott döntésre szólítja fel. Az objektív erkölcsi érték tehát elsődlegesen a szellemi →*személy* (Isten és az ember), másodlagosan pedig minden egyéb, amennyiben elősegíti az elsődlegesen objektív erkölcsi érték helyes igenlését, tudatosulását, megvalósulását vagy elismerését. Szubjektív értelemben erkölcsileg jó (bonum morale) az olyan szabad, szellemi cselekedet (→*aktus*), amely az elismerésen és a megvalósításon keresztül igenli az ilyen objektív erkölcsi értéket.

JÖVŐ. Az ember jövője teológiai értelemben nemcsak az, ami még nem valósult meg, ami még hátra van, ami ténylegesen majd csak később következik be, hanem az ember elé a →*lényegével* és természetfeletti →*egzisztenciáljával* már →*kezdetben* →*célként* kitűzött létezés, amely kötelező és egyben lehetséges, amely felé az embernek haladnia kell és lehet, hogy saját tetteként és ugyanakkor Isten szabad kegyelmének adományaként elnyerje azt. Ez az igazi, voltaképpeni és végső jövő – melyet →*Isten üdvözítő akarata* tett lehetővé – „már elkezdődött", mivel Jézus →*feltámadásában* már elkezdődött a világ végérvényes jövője, és a feltámadás mint mindnyájunk →*meg-*

váltása saját jövőnknek is igazi kezdete (több, mint puszta igérete!) a →*szolidarítás-elv* következtében. Ha az ember a hitben nyitottá válik a jövő iránt, akkor az lesz a szilárd pont, ami látszólag még hátra van, és innen kiindulva értelmezzük a múltat s birkózunk meg a jelennel. A kereszténység – saját önértelmezése szerint – várakozás egy olyan jövőre, amely *magától* teljesedik be és úgy közeledik a történelemhez, hogy e beteljesedő jövő eljövetele „után" már nem várható olyan jövő, amely ennél is „nagyobb" volna; ez a közelgő jövő tehát a kereszténység számára *abszolút* jövő, vagyis az „abszolút jövő" hermeneutikus értelemben alkalmas fogalom Isten jelölésére. Ahogyan a →*világ* evilági mivoltában egyre inkább kibontakozik, úgy lesz a *világon belüli* jövő mind inkább a racionális, aktív tervezésre támaszkodó emberi cselekvésnek az eredménye. A kereszténység a humanizálásért, a világon belüli jövőért végzett munkát – ha nem rendelik alá →*ideológiának* – úgy tekinti, mint ami hozzátartozik ahhoz a voltaképpeni vallási feladathoz, hogy az ember egyre teljesebb felszabadítása által megvalósítsuk az abszolút jövő iránti, hitből és reményből fakadó nyitottságot.

JUTALOMMORÁL. Az evangélium néhány helyen azt igéri, hogy a keresztény cselekvésért majd „jutalom" jár (igaz, ez a jutalom nem földi viszonzás, hanem „nagy lesz a jutalmatok a mennyben": Mt 5,12). A jutalom motívumának megőrzése és bizonyos fokú eldurvítása miatt azzal vádolták a katolikus morált, hogy az erkölcsi értékeket az erkölcs szintjét el nem érő értékek kedvéért igenli. Ez a vád a lényeget illetően alaptalan. Ami a „mennyei jutalmat" illeti, az nem mechanikusan hat és nem a kufárlelkület bizonyítéka; minden keresztény csakis a mennyei jutalom kedvéért cselekedhet, mert az nem más, mint a →*baszileiába* való bejutás – ami csak

Isten kegyelméből történhet, hiszen az ember nem érdemli meg és nem jár neki –, és mert minden ember az →*üdvösségre* vágyik, reméli azt, az üdvösségen pedig végső soron mindig magát Istent értjük, és az üdvösségben Őrá mondunk igent (vö. a →*hegyi beszéd* motivációja). A földi jutalom tárgyilag legtöbbször azonos az erkölcsileg helyes cselekvésben benne rejlő tárgyi igazságossággal, mely jótékonyan hat az életre: ez tehát nem erkölcs előtti érték.

K

KAIROSZ. A „kairosz" szó a görög filozófiában az időnek azt a kritikus pillanatát jelenti, amikor a körülményektől felszólított embernek történelmileg döntenie kell. A Szentírásban a kairosz az üdvösség ideje, amelyet Isten döntött el és rendelt el (Mk 1,15), az idők teljessége (Gal 4,4), a kegyelem utolsó felkínálása Izraelnek (Lk 19,44) és minden embernek (2Kor 6,2) →*Jézus Krisztusban*, és ezzel egyszersmind végső figyelmeztetés, az ítélet kezdete (1Pt 4,17; Kol 4,5). A bibliai →*most*-hoz hasonlóan a „kairosz" is azt fejezi ki, hogy Isten szabadon és szuverén módon rendelkezik az →*idővel* is.

KALKEDON: kisázsiai város, ahol 451. X. 8-tól XI. 11-ig (I. Leó pápa idejében) a IV. egyetemes zsinat ülésezett. Ezen a zsinaton fogalmazták meg a krisztológiai dogmát: →*Jézus Krisztus*, az emberré lett isteni →*Logosz*, egy →*személy* két →*természetben*, amelyek ebben az egy személyben keveredés nélkül, változatlanul, elszakíthatatlanul és elválaszthatatlanul vannak jelen (DS 301 és köv.). A dogma egyrészt a →*nesztorianizmus* ellen irányult (mely azt tanította, hogy Jézus Krisztusban két személy van; vö. →*Epheszosz*), másrészt Eutüchész tanítása ellen (mely szerint Jézus Krisztusban a két természet egyetlen egy természetté egyesült: szigorú →*monofizitizmus*). Leó pápa, akinek a követei a

zsinaton elnököltek, jóváhagyta a zsinatot a 28. kánon nélkül, amelyben a zsinat Róma után Konstantinápolynak ítélte a rangelsőséget (mellőzve Antiochiát és Alexandriát).

KÁNON (szemita eredetű szó, eredeti jelentése: nád, zsinórmérték). A „kánon" mint teológiai szakkifejezés azoknak a könyveknek az összegyűjtése és →*Szentírássá* való egyesítése, amelyek →*sugalmazás* alapján íródtak, és a hit normái.

I. Pozitív tárgyalás. Ez az összegyűjtés fokozatosan történt. A →*törvény* (vagyis a Tóra, a Pentateuchus) Ezdrás igehirdetésében úgy jelenik meg (Kr.e. 398 táján), mint ami a hit normája Izraelben; a próféták könyvei a Kr. e. 2. században nyerték el ezt a rangot; az Ószövetség mai kánonja – beleértve az „egyéb írásokat" is, amelyeket már az Újszövetség is nagyra becsült – bizonyosan megvolt a Jabne-ban Kr. u. 100 körül megtartott zsidó zsinaton, bár néhány könyvvel kapcsolatban nem bizonyítható, hogy a szó szoros értelmében hozzászámították-e a zsidó kánonhoz (Tób, Jud, 1 és 2Mak, Bölcs, Sir, Bár, valamint Esz és Dán görög részei), az viszont bizonyos, hogy ezeket is nagyon tisztelték. Ezeket a könyveket Sienai Sixtus (meghalt 1569-ben) óta – eléggé szerencsétlenül – „deuterokanonikus könyveknek" nevezik. A kötelező érvényességre tisztán történetileg a könyvek idézéséből következtetünk, így az újszövetségi kánon kezdeteire is azokból az idézetekből következtetünk, amelyek a korai egyházatyák és egyházi írók műveiben a 2. század első feléből ránk maradtak. Az Újszövetség első igazhitű jegyzéke az úgynevezett Muratori-kánon (a 2. század második feléből származó, itáliai eredetű kánon), amelyből viszont hiányzik 5 olyan levél, amely a mai kánonban szerepel. Egyes könyvek esetében elég sokára dőlt el az a kérdés, hogy beletar-

toznak-e az Újszövetség kánonjába vagy sem: így Nyugaton 380-390 körül, Keleten pedig a 7. század vége felé zárult le a kánon (Keleten legtovább a *Jelenések könyvének* kánoni voltáról vitatkoztak). Az Újszövetség első teljes kánonja Szent Athanáztól, Alexandria püspökétől maradt ránk Kr. u. 367-ből. Az Ószövetséghez hasonlóan az Újszövetségben is „deuterokanonikusnak" nevezték azokat a könyveket, amelyeket mindenkor nagyra becsültek, de amelyeknek kanonikus volta vitatott volt (ezek: Zsid, Jak, 2Pt, 2Jn, 3Jn, Júd és Jel). Hogy a kánont a tanítóhivatal definiálja, az csak akkor vált szükségessé, amikor a reformáció idején a protestánsok (és bizonyos katolikus körök: pl. rotterdami Erasmus) kétségbe vonták több bibliai könyv kanonikus voltát és kötelező tekintélyét. Ezt a tridenti zsinat végezte el 1546-ban, amikor kijelentette, hogy mind a 45 ószövetségi és 27 újszövetségi írásnak Isten a szerzője, és ezért mindet ugyanaz a tisztelet illeti meg (DS 1501 és köv.). Ennek kiegészítéseként a II. vatikáni zsinat megállapította, hogy az evangéliumokat elsőbbség illeti meg az összes bibliai írás, így az újszövetségi írások között is (Dei verbum 18).

II. A kánon teológiája. Mint Istennek valamennyi üdvözítő cselekedetét, a →*Szentírás* sugalmazottságát (→*sugalmazás*) is az isteni kinyilatkoztatásból tudjuk, amelyet az Egyház tanítóhivatala hitelesen hirdet és értelmez: innen tudjuk, hogy a Szentírásnak maga Isten a szerzője. Hogy a Szentírás könyvei sugalmazottak és így kanonikusak, azt közvetlenül az Egyház tanításából tudjuk, amely tanúsítja, hogy e tudás eredeti forrása az isteni kinyilatkoztatás. Az Egyház ebben az értelemben mindig magának tulajdonította a kánon körülhatárolásának jogát azzal, hogy az →*apokrifokat* apokrifoknak minősítette, és nyilatkozataiban a kánon terjedelmét meghatározta. A protokanonikus (vitán

felül álló) és deuterokanonikus írások megkülönböztetése tárgyilag elsősorban azt fejezi ki, mennyire volt bizonyos az Egyház a szóban forgó írások sugalmazottságában, s ez voltaképpen semmilyen szerepet nem játszott az Egyháznak a kánon terjedelmére vonatkozó tanbeli döntéseiben. Ugyanez vonatkozik a Szentírás ránk hagyományozott szövegformájában meglevő egyes kisebb szövegrészek kanonicitásának kérdésére is. A kánonnal kapcsolatos dogmatikai és dogmatörténeti probléma az a kérdés, *hogyan* kell úgy elgondolni a sugalmazottság és kanonicitás kinyilatkoztatását, valamint ennek az (apostoli) kinyilatkoztatásnak az Egyházban való tudatosulását, hogy e kettős történés képzete történelmileg valószínűnek, főképpen pedig az egyházalakulás lassú és egyenetlen folyamatával összeegyeztethetőnek tűnhessék. Mert egyrészt a kinyilatkoztatásnak le kellett záródnia az első nemzedékkel („az utolsó apostol halálával"), úgyhogy az Egyház megérthet ugyan világosabban egy kinyilatkoztatást, de újat nem kaphat, másrészt viszont az Egyház az egyházalakulás jó néhány kérdésében sokáig ingadozott, míg a végleges döntéshez eljutott, és ezt a tényt aligha tudnánk új kinyilatkoztatás nélkül megmagyarázni, ha az erre vonatkozó s az apostoli korban bekövetkezett eredeti kinyilatkoztatás (amelynek feltétlenül meg kellett történnie) valamelyik apostolnak az egyes kérdéses könyvekről szóló explicit tételeiben maradt volna fenn. A kérdés tehát az: elgondolható-e, hogy egy eredeti kinyilatkoztatás egyrészt az apostoli korban következzék be, másrészt viszont annyira implicit legyen, hogy explicitté tétele időt igényeljen, s közben az Egyház ellentétes vélemények között ingadozzék *(→dogmafejlődés)*. Ha a Szentírás lényegét illetően eleve abból indulunk ki, hogy Isten azt akarta: a Szentírás a minden idők számára normatív *→ősegyház* mozzanataként legyen a jövő normája az Egyház Isten-

től eredő alkotmányában, és hogy Isten ily módon a Szentírás sugalmazottságát eredetileg már kinyilatkoztatta azzal, hogy kinyilatkoztatta az ősegyház normatív voltának ezt az átfogóbb tényállását, akkor már a kezünkben is van az az explicit sarktétel, amelyből kiindulva az Egyház fokozatosan felismerheti új kinyilatkoztatás nélkül is a Szentírás kánonjának határait: amit (nem: mivel!) az Egyház ama kor írásai között fokozatosan tisztázódó reflexió útján az ősegyház (és az ősegyház ószövetségi előzménye) tiszta objektivációjaként ismer fel, arról ezzel együtt azt is felismeri, hogy az ősegyház alkotó mozzanata, vagyis hogy sugalmazott és kanonikus.

KARAKTER, SZENTSÉGI JELLEG (a görög „kharaktér" szóból, melynek jelentése: ismertetőjel): az a „szellemi és kitörölhetetlen jegy", amelyet a keresztség, a bérmálás és az egyházirend vés az egyes keresztény lelkébe (másképpen: e szentségek maradandó érvényessége, mely független az egyes ember szubjektív magatartásától) (DHI: DS 1609). A szentségi jelleg tanának bibliai alapja Isten pecsétjének *(→szphragisz)* fogalma, amellyel a kiválasztottak meg vannak jelölve (Jel 7,2-8); e tant először Szent Ágoston fejtette ki azzal összefüggésben, hogy felismerték: e szentségek nem ismételhetőek. Kitörölhetetlenségében a szentségi jelleg megelőzi az emberi döntést és az egyes ember személyes üdvtörténetét, sőt, az Egyháznak és kultuszának történelmi nyilvánossága elé utalja az üdvösséget felajánló Isten mindenkori benső, láthatatlan és kegyelemből fakadó hívását, mely az egyes embernek szól (a szentségi jelleg arra rendeli a hívőket, hogy részt vegyenek az istentiszteletben: II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 11). Az Egyház kultusza tehát – mivel a keresztség, a bérmálás, a papszentelés szentségében részesített személy maradandó

meghívásának jelenvalóvá tétele – látható megjelenítése Isten maradandó és megbánást nem ismerő szeretetének és az Egyház erre adott válaszának, amellyel az Egyház mint egész elfogadja ezt a szeretetet (→*szentség*). – A szentségi jelleg különbözik a kegyelemtől magától, de jelzi a keresztény embernek a kegyelem birtoklásának szükségességét, és fel is kínálja neki a kegyelmet.

KARDIOGNÓZIA (görög eredetű szó, jelentése: a szív ismerete). A kardiognózia mint a skolasztikus megismerés-metafizikának és mint a misztikának a fogalma azt a különleges adományt jelenti, amelynek segítségével megismerhető az ember erkölcsi és vallási állapota, mely szabad döntésének eredményeként jött létre (más szóval: a kardiognózia segítségével megismerhető az embernek Istenhez való viszonya). A katolikus teológia szerint az ember a maga erejéből nem tehet szert ilyen ismeretre; ez az ismeret természeténél fogva csak Istent illeti meg, amint erről tanúskodik a Szentírás, továbbá lehet egyes embereknek ajándékozott →*karizma*, amelyet viszont egyes esetekben nem könnyű megkülönböztetni a parapszichológiai jelenségektől.

KARIZMA (görög, jelentése: kegyelmi adomány). A karizma jelenti *a)* az Újszövetségben az üdvösséget általában, amellyel Isten nem tartozott az embernek; *b)* többes számban pedig mind az Újszövetségben, mind a mai teológiai nyelvben Isten Lelkének az egyes hivőre gyakorolt hatásait, amelyeket az ember sohasem képes kikényszeríteni, amelyeket az Egyház hivatalos szervei nem láthatnak előre, amelyeket nem szerezhetünk meg egyszerűen a szentségek vételével, és amelyekre mégis mindig és mindenütt számítani lehet, mivel éppúgy hozzátartoznak az Egyház szükségszerű és maradandó lényegéhez, mint a hivatal és a szentségek. A kariz-

ma (az →*erényekkel* ellentétben) arra irányul, hogy láthatóvá és hihetővé tegye az Egyházat mint „Isten szent népét", és ezzel kiegészíti az egyházi →*hivatalt* annak voltaképpeni feladatában. A karizma megjelenési módja (az apostoli korban elsősorban: bölcsesség, tudás, csodatevő hatalom, a szellemek megkülönböztetésének képessége, kormányzóképesség, a nyelvek adománya, vö. mindenekelőtt 1Kor 12-14) a karizma üdvtörténeti-ekkléziológiai lényegéből következőleg előre nem látható; ezért a karizmát mindig újból fel kell fedezni és újból el kell fogadni (DS 3807 és köv.); és itt a karizma valamely megjelenési formájának újszerűsége semmiképpen sem szolgálhat érvként a karizma egyházi volta és a Lélektől való eredete ellen (lásd a középkori szegénységi mozgalmat), hanem e megjelenési forma újszerűségét éppen újszerűségében kell – természetesen gondos vizsgálat után – a Lélek új ösztönzéseként elismerni, minthogy a Lélek így akarja az Egyházat az Egyház mindig új jelenével szembesíteni és azzal bensőségesebben (vagyis differenciáltabban) összekapcsolni.

KARTHÁGÓ. A karthágói 16. zsinat (melyet korábban tévesen Milevitanum-nak neveztek) 9 kánont fogalmazott meg a →*pelagianizmus* ellen 418-ban (DS 221-230), melyeknek teológiai tanítását Zosimus pápa jóváhagyta, ma viszont kételkednek abban, hogy ez a jóváhagyás →*definíció* volna (ez a kérdés ma a →*limbus*ról folyó vita miatt fontos).

KATEKIZMUS (a görög „katékhein" szóból, melynek jelentése: előszó útján tanítani): ma azt a könyvet jelenti, amelynek alapján elemi fokon oktatják a keresztény hittant; ez az oktatás a 18. század óta elkülönül a „bibliai történet" oktatásától. Ha és amennyiben egy püspök jóváhagy egy katekizmust a hithirdetés vezér-

fonalaként, akkor és annyiban ez a katekizmus a rendes tanítóhivatal fontos dokumentuma. De egy igazságot – csupán azért, mert szerepel a katekizmusban – még nem illet meg a tévedhetetlenség vagy a teológiailag kötelező érvényesség, hiszen a katekizmust sohasem azzal a céllal állítják össze, hogy csak ilyen igazságokat közöljön, hanem keverednek benne →*dogmák*, →*katolikus igazságok*, teológiailag biztos igazságok stb., melyeket a katekizmus korhoz kötött nézőpontból mutat be.

KATOLIKUS IGAZSÁGOK (veritates catholicae vagy doctrina catholica): szűkebb teológiai értelemben mindazok az igazságok, amelyeket az Egyház hitelesen, de nem tévedhetetlenül terjeszt elő (ennyiben tehát a katolikus igazságok különböznek a →*dogmáktól* és a →*dogmatikus tényektől*). A katolikus igazságok közé tartoznak: bizonyos teológiai következtetések, pápai →*enciklikákban* található fejtegetések stb. Az Egyház az ily módon előterjesztett igazságok belső helyeslését követeli, de nem követel abszolút, visszavonhatatlan, hitbeli helyeslést. Az →*Egyház* tekintélyén alapuló helyeslését visszavonhatja az ember, ha vizsgálódásaiban, melyek túllépnek a kérdés addigi megközelítésén, arra a biztos meggyőződésre jut, hogy már nem felel meg az igazságnak valamely nézet, amelyet az Egyház hitelesen, de nem tévedhetetlenül terjesztett elő.

KAUZALITÁS (a latin „causa" szóból, melynek jelentése: ok). Az okság a görög filozófia egyik fő témája volt, mely abból a kérdésből adódott, hogy mi „mozgatja" vagyis változtatja meg a létezőt. A fennállóból (→*anyag*) egy új, belső →*forma* által valami új lesz; így az anyagot és a formát belső alapoknak vagy okoknak tekintik (anyagi és formális ok). Mivel egy létező egy másik létezőt mindig valamilyen →*célnak* megfelelően

formál, ezért a hatás maga és a cél az átalakulás külső okai (eszköz-ok és cél-ok). Az okság klasszikus elméletében szereplő eme négy okot kiegészíti a mintakép külső formája, amelynek másolataként valamely létező létrejön (mintaképi ok). Alaposabban vizsgálta a kauzalitás kérdését a skolasztika, és felállította a *kauzalitás elvét*: valamennyi véges létező különbözik a →*léttől* magától, ezért esetleges, vagyis nem szükségszerű (→*kontingencia*); de a véges létező valóságos, ezért egy (ható-) ok kellett, hogy létrehozza. A kauzalitás elvét filozófiailag alátámasztja az ellentmondás elve: az esetleges létezőt saját lényege nem rendeli arra, hogy létezzen, az esetleges létező létezhet is meg nem is, mivel saját lényege nem alapja a létének. De ha létezik, akkor valami más rendeli arra, hogy létezzék. Ha nem rendelné valami más arra, hogy létezzék, akkor arra volna rendelve, hogy létezzék (hiszen létezik) és ugyanakkor nem is volna erre rendelve (mivel állítólag nincs oka), ami ellentmondás volna. Mindenesetre ebből csak akkor következik a teológia számára valami, ha önmegvalósítása közben az emberi szellem eleve tisztában van azzal, hogy mi a →*lét*; ha a gondolkodás, melynek horizontjában szükségszerűen benne van a lét, nem a létre irányulna és nem a létet igenlené, mely a gondolkodást hordozza, akkor hiába alkalmaznánk a kauzalitás elvét a teológiában Isten és a világ viszonyára, ez nem vezetne igaz istenfogalomhoz. Vö. →*istenbizonyítások*, →*alap*.

KEGYELEM (görögül „kharisz", latinul „gratia"). A teológiában a kegyelem Isten személyes, az emberhez lehajló jóindulata, amellyel egyáltalán nem tartozik az embernek. A kegyelem jelenti e jóindulat hatását is, vagyis azt, hogy Isten saját magát adja az embernek.

1. Habár a hivő keresztény bűnösnek kell, hogy vallja

magát önmagában és eredete miatt (→*eredendő bűn*), mégis teremtményiségében és teremtményisége ellenére olyan lénynek kell, hogy tartsa magát, akit Isten és abszolút, szabad feltárulkozásának hatékony igéje történelmileg meghívott Isten legsajátosabb és legbensőbb életébe. E kijelentés lényege az, hogy Isten nem csupán *valamilyen* üdvös szeretettel és közelséggel ajándékozza meg az embert, nem csupán valamilyen üdvös jelenléttel tünteti ki (mint ahogy ez létszerűen szükségképpen benne van már a Teremtő és a még bűntelen teremtmény viszonyának elvont fogalmában is), hanem magának a saját természetének részesévé teszi, a valóságos Fiú társörökösévé fogadja, Isten örök életére hívja meg, Isten közvetlen színelátásában (→*Isten színelátása*), tehát Isten saját életében (dicsőségében: →*doxa*) részesíti.

2. Ez a kegyelem önmagában ingyenes ajándék az embernek, mégpedig nem csupán annyiban, amennyiben az ember bűnös (vagyis amennyiben bűnösen elzárkózik az önmagát felkínáló Isten elől, és nem teljesíti Isten akaratát, mely az ember *egész* valóságában kifejezésre jut), hanem már ezt *megelőzően* is (→*ősállapot*). Hogy a véges ember →*Isten önközlésének* befogadásával ne fokozza azt le (a véges teremtmény lényegének és mértékének megfelelően) a puszta végesség szférájában maradó eseménnyé (és ne semmisítse meg ily módon Isten *önközlését* mint önközlést), ahhoz az kell, hogy a kegyelem befogadása éppúgy magán Istenen alapuljon, mint az adomány maga. Az önközlés mint önközlés kieszközli önmaga befogadását; e befogadás tényleges és közvetlen képessége szintén Istennek egészen ingyenes kegyelme.

3. Hogy Istennek ezt a szabad önközlését, mely →*Jézus Krisztus* és az Ő Lelke által történik, a szellemi teremtmény szabadon fogadhassa be és Istennel dialogikus, partneri viszonyba léphessen, annak feltétele az ember

maradandó (és Isten által szabadon megalkotott) természete, amely *a)* úgy előzi meg Isten önközlését, hogy az embernek ezt az önközlést szabad eseményként megnyilvánuló jóindulatként kell fogadnia, mely nem számítható ki e feltétel alapján, tehát nincs transzcendentális módon már eleve benne az ember önmegvalósításában, habár az ember lényegénél fogva fogékony Isten e feltárulkozása iránt (→*potentia oboedientialis*, természetfeletti →*egzisztenciál*), és *egész* lényével elkárhozik, ha visszautasítja; – amely *b)* (az értelmetlenség moduszában) akkor is megmarad, ha az ember elzárkózik Isten elől, és nem vesz tudomást feltárulkozásáról. Isten önközlésének ezt a feltételét, melynek következtében az ember „címzettje" lehet ennek az önközlésnek, nevezzük a katolikus teológiában az ember →*„természetének"* (→*természet és kegyelem*).

4. Isten önközlésének kegyelme ebben az értelemben →*„természetfeletti"*, más szavakkal olyan kegyelem, amely akkor sem járt volna az embernek (vagy *bármely* más teremtménynek), ha a bűn által nem vált volna méltatlanná rá, vagyis olyan kegyelem, amely nincs eleve benne az ember el nem veszíthető lényegében („természetében"), tehát Isten voltaképpen akkor is megtagadhatná az embertől, ha ez nem követne el bűnt.

5. Az egyházi tanítóhivatal a kegyelemre vonatkozó megnyilatkozásaiban mindenekelőtt a kegyelem természetfeletti voltával foglalkozott (DS 895 1917 és máshol, 2435 2616 3005 3008 3891); ez az alapja annak, hogy a tanítóhivatal a kegyelmet olyan adománynak nyilvánította, amely nem jár az embernek, amelyet az ember a saját képességei révén sehogyan sem érdemelhet ki, amelyet magától nem kérhet, és amelyre pozitív módon előkészülni sem tud (DS 243 és köv. 248 273 és köv. 1525 1553 és máshol).

6. Mindez nem homályosítja el azt, hogy a kegyelem

megbocsátó kegyelem (Róm 3,23 és köv.). Mert a konkrét ember helyzetét elkerülhetetlenül mindig kettősség jellemzi: az ember teremtmény és bűnös, s a konkrét tapasztalatban e mozzanatok kölcsönösen feltételezik és megvilágítják egymást. Bár a véges teremtmény esendő volta még nem bűn, de a bűnben kérlelhetetlenül fény derül erre az esendőségre; bűnössége pedig arra kényszeríti az embert, hogy önmagát mindenestül véges teremtménynek tekintse, akinek Isten jóindulata, mely őt istenivé teszi, *mindig* és minden esetben kegyelem. Így abban sincs semmi különös, hogy a →*tridenti zsinatnak* a megigazulást hozó kegyelemről szóló tanítása nem valamilyen természet „felemelésének" sémáját követi, hanem azt juttatja kifejezésre, hogy ez a kegyelem megkegyelmezés egy istentelen lénynek (DS 1513 és köv. 1521-1534).

7. Ez a megbocsátó kegyelem – és ezzel a felemelő kegyelem is, ha az eredendő bűnnel terhelt ember kapja – tisztára *Jézus Krisztus* kegyelme (DS 127 1513 1521 és köv. 1551 és köv.; →*megváltás*, →*krisztocentrikus*). Mivel a kegyelem Jézus Krisztustól származik, ezért az istenivé tevő kegyelemnek is határozottan történelmi és dialogikus jellege van, vagyis e kegyelem Isten jóindulata, mely Jézus Krisztus „eseményén" múlik annak ellenére, hogy lényege szerint *mindig*, mindenkor és mindenütt minden emberre vonatkozik és nekik elengedhetetlenül szükséges (vö. DS 340 és köv. 2305 2406 2464 2618 és máshol); e kegyelemnek a megtestesüléssel összefüggő szentségi jellege van (az →*Egyház* mint →*Krisztus teste*, →*szentség*), és a kegyelemben részesített embert Jézus életébe és →*halálába* vonja be.

8. E megközelítés alapján (vö. 1. pont) könnyen érthetővé válik, hogy „*a kegyelem*" (a →*megigazulás* kegyelme) mint szigorúan természetfeletti kegyelem elsődlegesen nem más, mint maga a tulajdon lényegét közlő Isten: a

teremtetlen kegyelem (lásd még: →*appropriáció*, →*Isten bennünk-lakozása*, →*pneuma*, →*megszentelő kegyelem*, →*megigazulás*). Ezzel elvileg és minden tekintetben kizártuk a kegyelem dologi és tárgyszerű felfogását, amely a kegyelmet az ember autonóm rendelkezésére bocsátaná. A tridenti zsinatnak a „lélekhez tapadó" kegyelemről szóló tanítása (DS 1530 és köv. 1561) nem cáfolja ezt, sőt, ennek előterjesztésénél még csak nem is gondoltak a teremtett és teremtetlen kegyelem megkülönböztetésének problémájára (a teremtetlen kegyelemről is szó esik: DS 1528 és köv. 1677 és köv.); e tanítás csak azt az igazságot akarja kimondani, hogy a valóságos újjászületés által történő megigazulás nem más, mint egy új teremtménynek, valóban Isten Lelkétől lakott templomnak, oly embernek a megalkotása, aki Isten Lelkétől felkenten és megpecsételten Istentől született, és hogy az ilyen igaz embert nem csupán úgy „tekinti" Isten, „mintha" jogi értelemben igaz volna, hanem az ilyen ember valóban *az is* (DS 1528 és köv. 1561). Éppen a „teremtetlen" kegyelem fogalma fejezi ki azt, hogy Isten önközlése valóban újjáteremti *magát az embert önmagában*, hogy tehát ebben az értelemben van „teremtett" és „akcidentális" kegyelem.

9. A nyugati kegyelemteológia (Szent Ágoston) szerint – mely a →*pelagianizmus* elleni küzdelemben azt hangsúlyozta, hogy az üdvösséges cselekvéshez szükséges a kegyelem – a kegyelem először is a cselekedethez (→*aktus*) nyújtott segítség, tehát ebben az értelemben „aktuális" kegyelem (DS 238 249 330-339 340 és köv. 1551 és köv.). De az Egyház kötelező tanítása szerint csak annyiban van különbség aktuális természetfeletti, felemelő kegyelem és habituális kegyelem között, amennyiben DHI az, hogy a nem megigazult embernek is vannak üdvösséges cselekedetei, amelyek által felkészül a megigazulásra azzal a kegyelemmel, amelyet már elő-

zőleg megkapott (DS 1525) és amely feltétlenül szükséges az üdvösséges cselekedetekhez.

E megkülönböztetés, amennyiben kötelező, csupán ennyit jelent: „habituális" a kegyelem, ha Isten (a keresztségtől kezdve) tartósan felkínálja az embernek természetfeletti önközlését és a nagykorú ember szabadon elfogadja azt. „Aktuálisnak" nevezzük ugyanezt a kegyelmet, ha aktuálisan hordozza elfogadásának aktusát (mely egzisztenciálisan lényegénél fogva *fokozatokra tagolódik* és mindig újból végrehajtható), és ezáltal önmagát aktualizálja.

10. Isten általános üdvözítő akaratának (→*Isten üdvözítő akarata*) és az ember bűnösségének tényéből következik, hogy van felkínált, de hatékonnyá nem váló kegyelmi segítség is, hogy tehát van pusztán „elégséges" kegyelem (gratia sufficiens) is (DS 1525 1554 2002 2305 és köv. 2621 3010). Ennek lényegét tehát nem kereshetjük Isten ellenállhatatlan mindenhatóságában (DS 2409-2415). Habár az ember szabadon dönt a kegyelem elfogadásáról vagy visszautasításáról, ennek ellenére (csaknem) általános tanítás szerint (melyben a →*bañezianizmus* és a →*molinizmus* is egyetért) a pusztán elégséges és a hatékony, aktuális kegyelem közti különbség Istennek az ember döntését megelőző választásán alapul. Az aktuális kegyelem megvilágosítás és sugalmazás (DS 244 és köv. 377 1525 2621 3010). E kegyelemmel Isten nem tartozik az embernek (DS 244 és köv. 1525 és köv. 1532 2618), s ez ugyanolyan értelemben „természetfeletti", mint a megigazulás kegyelme (vö. DS 3008 és köv.). Ennek megfelelően az aktuális kegyelem nem csupán a gondviselés (→*Isten gondviselése*) által elrendezett külső körülményekben rejlik, hanem ugyanolyan értelemben „belső" kegyelem, mint a megszentelő kegyelem.

11. Az ember az →*eredendő bűn* és a →*kívánság* ellenére szabad (DS 1515 és köv. 1526 és köv. 1554 és köv.);

tehát szabadon fogadja el vagy utasítja vissza az elébe jövő kegyelmet (DS 243 247 330-339 1521 3875 és köv.). *Ennyiben* Isten és az ember „együttműködéséről" kell beszélnünk (DS 379 397 1525 1554). Ez azonban nem jelent olyan →*„szinergizmust"*, amely felosztja az üdvözítő hatást. Mert nem csupán az üdvösséges cselekvés képessége (a belénk „öntött" →*habitus* vagy az elénkbe jövő elégséges kegyelem), hanem maga a kegyelem szabad elfogadása is Isten kegyelme (DS 373 és köv. 379 és máshol). Tehát maga a kegyelem teszi szabaddá a →*szabadságunkat* arra, hogy képessé váljék az üdvösséges cselekvésre és meg is valósítsa azt, ennélfogva ez a szituáció, melyben szabadon mondhatunk igent vagy nemet Istenre, nem autonóm, emancipált választási szituáció (DS 397 626 és köv. 633), hanem: ha az ember nemet mond, akkor önállóan cselekszik, ha pedig szabadon igent mond, akkor ezért mint *Isten* adományáért hálával tartozik. Annak a lehetőségnek a megértésére, hogy magának az embernek a szabad, üdvösséges döntése hogyan lehet Isten kegyelme, különféle spekulatív erőfeszítések történtek; ezekkel kapcsolatban lásd a →*„kegyelemtanok"* címszót.

12. Az egyházi tanítóhivatal ezenkívül megkülönbözteti a felemelő kegyelmet (mely az →*üdvösséges cselekedethez* szükséges) a gyógyító kegyelemtől (mely Isten szükséges segítsége a →*természetes erkölcsi törvény* megtartásához) (DS 225 241 244 383 és köv. 387 1541 1572 és máshol). De még ezután is válaszra vár az a kérdés, hogy léteznek-e olyan, *ténylegesen* erkölcsös cselekedetek, amelyeknek egyáltalán *nincs* pozitív, üdvösséges jelentőségük, vagy pedig minden ilyen cselekedet, ha ténylegesen létezik, a felemelő kegyelem következtében üdvösséges is (G. Vázquez, J. M. Ripalda). A külső „gyógyító" kegyelmet ama kegyelmi történés mozzanatának tekinthetjük, amely az emberi történelem – valóban minden-

ben megnyilvánuló – krisztocentrikus jellege miatt egyszerre irányul az ember emberi és keresztény voltának megvalósítására. Vö. →*hit.*

13. A kegyelem tapasztalása konkrétan minden embernél másképp, a legkülönbözőbb módokon történhet: a kegyelmet átélhetjük kimondhatatlan örömként, feltétlen, személyes szeretetként, a lelkiismeretünknek való feltétlen engedelmességként, a „világ" szeretetének és a vele való egységnek tapasztalataként, saját létünk megmásíthatatlan kiszolgáltatottságának tapasztalataként stb.

KEGYELEMBEN VALÓ MEGERŐSÍTTETÉS: a skolasztikus kegyelemteológia fogalma, mely azt jelenti, hogy egy bizonyos ember különleges, meg nem érdemelt és meg nem érdemelhető ajándékként nemcsak tényleges bűntelenséget kap, hanem ezenkívül a bűnre való képtelenség kegyelmében is részesül, mégpedig vagy oly módon, hogy (továbbra is szabad) akaratának benső tulajdonsága lesz a bűnre való képtelenség (mint ahogy Szent Tamás és Szent Bonaventura tanította), vagy oly módon, hogy Isten külső közbeavatkozása magát a bűnt akadályozza meg, miközben a bűnre való képesség megmarad (mint ahogy Suárez tanította). Az említett teológusok szerint kegyelemben való megerősíttetésben részesült az isteni üdvtervben betöltött szerepe miatt: Szűz Mária, Szent József, Keresztelő János, az apostolok és mások.

KEGYELEMTANOK. A kegyelemtanok spekulatív kísérletek, amelyek a következő kérdésre próbálnak választ adni: hogyan lehet úgy értelmezni az isteni →*kegyelem* működését, hogy az ember →*szabadságát* is fenn lehessen tartani (mindenképpen ide tartozik az →*Istenről*, a →*bűnről*, a →*természet és kegyelem* viszonyáról, a

→*természetfeletti* lényegéről, az →*üdvhelyzetről*, a →*predesztinációról*, az →*elvetésről* szóló tanítás stb.). A legfontosabb kegyelemtanok: az →*augusztinizmus*, a →*bañezianizmus*, a →*molinizmus*. Az egyházi tanítóhivatal mindhármat engedélyezi anélkül, hogy bármelyiket is előnyben részesítené. Az alapvető problémát egyik sem oldotta meg kielégítően. Ennek oka elsősorban a szakszerű biblikus teológia hiánya a korábbi évszázadokban, valamint az a kísértés, hogy a →*gnózisra* emlékeztető módon (szillogisztikus következtetések segítségével) akarták átlátni és kiszámíthatóvá tenni Isten felfoghatatlan →*titkát*. Ezért a jelenkor teológiájában már nem is játszanak nagy szerepet a kegyelemtanok. Istennek önmagáról és az emberről tett kijelentéseit, amelyek látszólag ellentmondanak egymásnak (valamint az ellentmondó tapasztalatokat) helyesebb inkább meghagyni egymás mellett, mivel ezek juttatják kifejezésre azt, hogy a valóság teljességével nem az ember, hanem egyedül Isten rendelkezik; a mi esetünkben látni kell, hogy Isten abszolút rendelkezési hatalmának és az ember igazi szabadságának együttes létezését éppen azért nem tudjuk felfogni, mert ez csupán legszélsőségesebb megnyilvánulása annak, hogy Isten abszolút léte és a teremtmény igazi létező volta együttesen létezik, ami szintén felfoghatatlan, és az is kell, hogy maradjon, mert különben Isten nem volna Isten. Az ilyen tételeket úgy tartjuk fenn, hogy dioszőítjük Isten szuverén módon rendelkező és megmentő kegyelmét, mely ugyanakkor igazi szabadságra szabadítja fel az embert.

KEGYELEMTEOLÓGIA. A kegyelemteológia a dogmatikus →*antropológiának* a megváltott és megigazult emberrel foglalkozó teológiai traktátusa, melynek eredetileg és lényege szerint nem a →*kegyelemről* elvontan, hanem a kegyelmet talált emberről kell beszélnie. Mert

ahol az emberi valóságot nem sok dimenziós voltában szemlélik, ott a kegyelem fogalma az emberi lényeg felemelésének vagy a morális segítségnek csupán formális, elvont jelentését kapja, és ez nem adja vissza a kegyelem biblikus-teológiai konkrétságát. A megváltott emberrel foglalkozó antropológiai traktátus (amely az összdogmatikában helyesen a →*szentháromságtan*, a →*teremtéstan*, a →*szótériológia* és az →*ekkléziológia* után következik) szerves részeként magában foglalja az isteni →*erények* tanát, és a maga egészében azt a dogmatikai alapvetést alkotja, amely lényeges az eredeti, dogmatikus →*erkölcsteológia* szempontjából. A kegyelemteológia lényeges témái a következők: 1. Istennek az a szentháromsági önközlése (→*Isten önközlése*), amelyet Jézus Krisztusban kapott az ember, és amely Istennek a nem-istenire irányuló alapcselekvéseként megkülönbözteti és magában foglalja a →*természetet és kegyelmet*, valamint a bűnbeesés előtti (szupralapszárikus) és az →*eredendő bűn* utáni (infralapszárikus) rendet. 2. Ebből kell kifejteni a →*megigazulás* természetfeletti (teremtetlen és teremtett) kegyelmének fogalmát, mégpedig ennek krisztológiai, infralapszárikus, egyéni és társadalmi, antropológiai és kozmikus dimenziójában. 3. Ehhez kapcsolódik a természetfeletti megkegyelmezés aktuális (egzisztenciális) tettre váltásának tana. Ide tartozik: a Jézus Krisztusban való megigazult élet (a kegyelem mint Isten adománya, amely felett az embernek semmiféle hatalma nincs, a kegyelemnek az „igaz" életvitelben való elrejtettsége, a kegyelem tudata, a kegyelemben való szabadság és a szabadságnak a kegyelem által történő felszabadítása, törvény és kegyelem, lelkiismeret és kegyelem, a kegyelem megtestesülése az Egyházban, megismerés és kegyelem: a hit erénye, tett és kegyelem: a remény és a szeretet erénye, valamint ezeknek az emberi élet egészében, az úgynevezett erkölcsi erényekben való konkretizálása), a megigazulás folyamata, a kegyel-

met nyert élet gyarapodása és a keresztény ember továbbra is megmaradó bűnössége, mely a kegyelemben való életet állandóan veszélyezteti, a lelki élet alapformái, a kegyelemben való élet tevékeny, ekkléziológiai oldala: →*karizmák*, →*elhivatottság*, tanúságtétel.

KELETI EGYHÁZAK. Itt most nem a Rómától különvált keleti egyházak történetéről kell beszélnünk (a 9., illetve a 11. században bekövetkezett elszakadástól napjainkig), nem is az ismételt egyesülési kísérleteket kell ismertetnünk (ezek közé tartozik elsősorban a II. →*lyoni* zsinat és a →*firenzei* zsinat), és nem is a Rómával egyesült keleti egyházak történetét kell felvázolnunk, amelyek megtartották saját liturgiájukat és viszonylagos önállóságukat az egyházkormányzás terén (II. vatikáni zsinat, Orientalium Ecclesiarum), hanem a Rómától különvált keleti egyházak teológiájának ama vonásait kell röviden összefoglalnunk, amelyek ezt a teológiát megkülönböztetik a római katolikus teológiától. Ez az összefoglalás csak a nagy egyházakra (a görög és a szláv egyházakra) lehet érvényes. Ezeknek a keleti egyházaknak a fejlődése már akkor is más úton haladt, amikor a nyugati teológiában kezdett kibontakozni az a fejlődési irányzat, melynek kezdetei (a juridikus-dekrétisztikus megváltástanban és az ekkléziológiában) a 2. században Tertullianusig és Szent Cypriánig vezethetők vissza, amelynek sajátos jellegét azután Szent Ágoston alakította ki (főképpen szentháromságtanában), és végül a skolasztika rögzítette. A teológiáknak ez a többnyire figyelmen kívül hagyott különbsége azt jelenti, hogy Keleten a dinamikus, üdvtörténeti felemelkedés sémájában gondolkoztak, amely – szoros összefüggésben a megváltástannal – a szentháromságbeli üdvrenddel kezdődik: Keleten a megváltást (még azok is, akiknek volt érzékük a →*kereszt* jelentősége iránt) reális ontológiai

folyamatnak érezték, amely a megtestesüléssel kezdődik, a szentháromságbeli üdvrendet tárja fel, a világ istenivé-tételével végződik (ebben a keresztény gyakorlatnak semmiféle szerepe nincs), és győzelmesen először Jézus Krisztus feltámadásában mutatkozik meg (s a Kelet jelentős korai teológusai szerint →*apokatasztaszisz*hoz vezet). Ezzel szemben a nyugati teológia a Logosz emberré-levésében szinte kizárólag annak a méltó szubjektumnak a létrejöttét látja, aki elégtételével (satisfactio) képes eltörölni a bűnt; jóllehet a nyugati teológia is ismeri a világ istenivé-válását, mégis jobban hangsúlyozza azt, hogy Jézus a kereszten a bűnért vezekelt és bocsánatot nyert a világ számára. Ezek az alapvető különbségek – melyek következtében e teológiák, igazi találkozásuk esetén, szerencsésen kiegészíthették volna egymást – okozták nyilvánvalóan azt, hogy a szakadások alkalmával a keleti egyházak a szakadás oka gyanánt mindig hivatkozni tudtak arra, hogy a latin egyház bevette a hitvallásba a →*Filioque*-t, habár a Filioque körüli vita sem történelmileg, sem teológiailag nem fejezte ki megfelelően a szellemi horizontok alapvető különbözőségét. A keleti egyházak teológiája – amelyet teljesen lefoglalt azoknak az ismereteknek a taglalása, amelyek az első öt évszázad nagy szentháromságtani és krisztológiai küzdelmeiben születtek – elzárkózott a legitim →*dogmafejlődés* gondolata elől (szembehelyezkedve ily módon éppen ezeknek a századoknak a történelmével), és mind a mai napig csak az első 7 egyetemes →*zsinat* érvényességét ismeri el; elveti a →*tisztitótűzről* szóló katolikus tanítást, valamint a →*szeplőtelen fogantatásnak* és →*Mária mennybevételének* dogmáját (holott mindkettőt hiszi, és a keleti egyházak Mária-tisztelete a római egyházénál is nagyobb fokú). A keleti egyházak teológiája szerint a hit forrásai: a Szentírás és a hagyomány, mely utóbbit a nikaiai-konstantinápolyi hitvallás foglalja össze

(→Konstantinápoly), de ténylegesen az eucharisztikus liturgiát is a hit normájának tekintik mindmáig, mert a keleti egyházaknak a protestantizmushoz való viszonya mindig is a protestantizmus eucharisztia-értelmezésétől függött. E teológia szerint az Egyház belső egysége abban áll, hogy valamennyi egyház Jézus Krisztusnak mint láthatatlan főnek van alárendelve és valamennyiben a 7 szentséget realizálják: a keleti egyházak teológiája ezenfelül semmilyen külső egységet nem tart szükségesnek (habár hasznosnak tartja a külső, szervezeti egyesülést, mondjuk, az Egyházak Világtanácsának keretében, ahol a keleti egyházak mint az igazság tanúi és nem mint az igazság keresői lépnek fel). Az egyházi alkotmány közelebbi meghatározását mindegyik népmaga kell, hogy elvégezze; bár valamennyi keleti egyháznak olyan pátriarkái, illetve püspökei vannak, akik hivatalukat apostoli utódlás *(→successio apostolica)* útján nyerték, az egyházi hatalmat gyakran mégis egy laikusokból álló szinódus tartja a kezében. A keleti egyházak, az egyházi alkotmány kérdései iránti közönyösségükben, a római pápát is csak a Nyugat egyik pátriarkájának tekintik, esetleg elfogadják tiszteletbeli elsőbbségét, de semmi esetre sem ismerik el az összegyházra vonatkozó joghatósági primátusát és tévedhetetlenségét. – A keleti egyházakkal való *teológiai* egység megteremtésének bizonyosan feltétele, hogy a keleti egyházak testvéri szeretettel érdeklődjenek az iránt, amit a nyugati teológia több mint 1100 év alatt kidolgozott (ide tartoznak elsősorban a szakszerű biblikus teológia eredményei, így a Péter hivatalával és egyáltalán a biblikus ekkléziológiával kapcsolatos eredmények), továbbá, hogy nagyobb megbecsülésben részesítsék magát a teológiát, hogy újból értékeljék az aktív, konkrét szeretetben megnyilvánuló keresztény gyakorlatot stb. Megfordítva, a katolikus teológiának el kell ismernie: a keleti egyházak joggal

kérdezik tőle, vajon eddigi történetében méltányolta-e kellőképpen a →*patrisztikát*, valamint azt a tant, amely a →*püspöknek* az Egyházban betöltött hivatalára vonatkozik, és szembeszállt-e elég nyiltan az Egyházban tapasztalható bürokratikus centralizmussal, amelyet egyáltalán nem lehet teológiai indokokkal igazolni. A II. vatikáni zsinaton történtek ilyen irányú kezdeményezések (Unitatis redintegratio 14-18, Orientalium Ecclesiarum 24-29 és máshol).

KENÓZIS (görög, jelentése: kiüresedés). A „kenózis" mint biblikus-teológiai műszó az isteni Logosz külsővévállását akarja kifejezésre juttatni, amely az emberré-levésben, az Atyának való készséges engedelmeskedésben és a halál tudatos elfogadásában nyilvánult meg (Fil 2,6-11). A kenózis abban áll, hogy földi létezésében, mely értünk vállalt szolgai létezés volt (vö. 2Kor 8,9), a Logosz lemondott a dicsőség (→*doxa*) megjelenéséről, amely őt természettől fogva megilleti (→*Jézus Krisztus preegzisztenciája*). Isten és ember egységének pontosabb elgondolására vonatkozólag lásd: →*megtestesülés*.

KÉNYSZER: az ember külső vagy belső szituációja, amely lehetetlenné tesz számára egy bizonyos szabad döntést, vagy megakadályozza annak tényleges megvalósítását. Van ilyen kényszer (belső is): az ember véges, teremtményi szabadságként nem képes minden szituációban mindenre. A kényszer kizárja a felelősséget, az érdemet és a bűnt (DS 1950 és köv. 2003). Ezt a tényt azonban nem szabad a →*determinizmus* szellemében úgy értelmezni, mintha alapjául szolgálhatna a választási →*szabadság* általános tagadásának. Mivel a kényszer nem feltétlenül patologikus kényszer, az emberi gondolkodás nem képes arra, hogy konkrét esetben pontosan és egészen biztosan különbséget tegyen belső kényszer és

szabadság között: lehetséges, hogy konkrét tettében az ember csak képzeli magát szabadnak, és hivatkozhat ürügyként kényszerre, mikor valóban szabad *(→üdvösség bizonyossága)*.

KÉP, KÉPMEDITÁCIÓ. A kép az emberrel vonatkozásban álló valóságnak az emberi gondolkodásra jellemző szemléltetése (megtestesítése), ami azon alapul, hogy az emberi megismerésben az észlelés „látás" útján történő (érzéki) észlelés *(→érzékiség)*, és ezért a „fogalmak" csak a „képzetek" segítségével foghatók fel. A tiszta *→szellem (→Isten)* szükségszerűen határt szab ennek a szemléltetésnek; így az Ószövetség (mindenekelőtt üdvtörténeti okokból, *→monoteizmus*) tiltja Isten képi ábrázolását (Kiv 20,4 és köv.). De Jézus Krisztusban mint „a láthatatlan Isten képmásában" (Kol 1,15) Isten megjelent az emberi tapasztalat világában *(→istenképiség)*. – Az ember (a szómeditáció útján történő *→elmélkedésen* kívül) képmeditáció útján is megkísérelheti „szemlélni" a szavakba foglalt tételeken túli igazságot. Itt azonban a mindenkori szemlélő „látását" meghatározza és ugyanakkor át is alakítja a képszerűen ábrázolt tartalom, valamint az egyéni látóképesség (képzetalkotási képesség, képzelőerő).

KÉPEK TISZTELETE. A képek tisztelete „relatív kultusz", mivel lényegéből következőleg az ábrázolt személyre vonatkozik (csak őt illetheti meg „abszolút kultusz"), úgyhogy a képnek nincs önálló kultikus értéke. Igazi *→imádásban* kizárólag Istent lehet részesíteni (DS 600 és köv.), a képnek csak tisztelet jár. E tisztelet súlya és jelentősége azonban növekedhet az egyházi hagyomány, vagy magának a képnek a története következtében (a kép keletkezése, az ábrázolt dologgal való reális összefüggése, *→kereszt*) (búcsújáró helyeken lévő képek, ikonok).

KÉPROMBOLÁSI VITA. A képrombolási vitát az váltotta ki, hogy Leó, bizánci császár 730-ban megtiltotta a →*képek tiszteletét.* Utódjának, V. Kónsztantinosznak az uralkodása alatt üldözés indult meg a képek tiszteletének hívei, így mindenekelőtt a szerzetesek ellen (a tilalom eredetileg is valószínűleg az ő hatalmuk ellen irányult). A II. →*nikaiai* zsinat 787-ben (DS 600 és köv.) jóváhagyta a képek tiszteletét a relatív tisztelet értelmében. Miután a képrombolási vita újból fellángolt, 843-ban Theodóra császárnő szentesítette a képek tiszteletét „az ortodoxia ünnepének" beiktatásával.

KERESZT. A kereszt először is azt a kivégzési eszközt (vagy módot) jelenti, amelyet a római birodalomban használtak közönséges bűnözők kivégzésére (a kereszt: az akkori „bitófa"). Mivel Jézus kereszt-→*halállal* váltotta meg az emberiséget, a kereszt jelenti Jézus halálának hitben való elfogadását is, melynek szentségi megalapozása a →*keresztség* (Róm 6,3). Ennek az életben való megnyilvánulása a megfeszített Jézus követése (→*Jézus követése*), ami saját halálunkban teljesedik be, ha Jézus Krisztussal halunk meg (Róm 6,8; →*megváltás*). A kereszt teológiája maradandó vonása Luther teológiájának, amely Istent kizárólag a megfeszített Krisztusban keresi. Katolikus felfogás szerint is teljes egészében Jézus keresztje határozza meg a keresztény létezés megvalósítását, így a teológiát is, amelynek szintén „el kell fogadnia halálát", és pozitív kijelentéseit alá kell rendelnie a mindig nagyobb Isten felfoghatatlan →*titkának*. – A keresztet nem használhatjuk fel arra, hogy gyengítsük vagy elfojtsuk a szenvedőkkel és elnyomottakkal való szolidaritást, amely aktív módja Jézus követésének.

KERESZTÉNYSÉG. A kereszténység – rejtett, hittel elfogadott lényege (→*kegyelem*) és látható megjelenése

szerint (emberré-levés, →*Egyház*) – az embernek Istenhez való viszonya, amelyet szabad, kegyes, történelmi döntésével és szóbeli kinyilatkoztatásával maga Isten hozott létre →*Jézus Krisztusban*. A kereszténység tehát Jézus Krisztus közvetítői létében és működésében gyökeredzik. Mivel a kereszténység Jézus Krisztus konkrét személyén alapul, mivel az egész embert érinti, annak egész valóságában és világában, és mivel a kereszténységben a végtelen, felfoghatatlan Isten az ember partnere, a kereszténység lényegének nem létezhet olyan elvont definíciója, amely kimerítően kifejezhetné, mi a kereszténység. – Az a kérdés, hogy mi a kereszténység, joggal felvethető két nézőpontból: *a)* felmerülhet kívülről, tehát a még-nem-hivő részéről; ennek a kérdésnek felel meg az a jellemzés, amelyet a fundamentális teológia ad a kereszténységről, mivel a kereszténység meghatározott viszonyban van más vallásokkal; *b)* belülről, ha a kereszténység saját önfelfogását keresi, amelyet csak saját maga találhat meg; ennek a kérdésnek felel meg a kereszténység dogmatikai önjellemzése.

I. A kereszténység a más vallásokkal való összehasonlítás tükrében.

1. A kereszténység világvallás és az emberiség vallása. A kereszténység kivétel nélkül minden emberben üzenetének, adományainak, ígéreteinek címzettjét látja. A kereszténység önmagát nem a vallásosság egyik viszonylagos megjelenési formájának tekinti más ilyen formák mellett, hanem az egyetlen olyan ember és Isten közötti kapcsolatnak, amelyet maga Isten létesített. A kereszténység ténylegesen sohasem tartozott csupán egyetlen kultúrkörhöz; a történelem folyamán ténylegesen világvallássá lett, és miközben önmagával mindvégig azonos maradt, térbeli és időbeli egyetemességre tett szert.

2. A kereszténység kultúrvallás. Jóllehet a

kereszténység maga is úgy gondolja, hogy előtörténete (éppen mint Istentől irányított →*üdvtörténet*) és előfeltételei az emberiség kezdeteiig nyúlnak vissza (→*őskinyilatkoztatás*, Krisztus →*kegyelme*, Ábrahám →*szövetsége*, →*ószövetség*), lényegénél fogva mégis feltételezi az emberi kultúra bizonyos fejlettségét, mivel a belső és külső emberi lehetőségek teljes terjedelmét felöleli a vallásosság megtestesülésének anyagaként.

3. A kereszténység történelmi kinyilatkoztatáson alapuló vallás. Habár a kereszténység Isten, a világ és az ember lényegét kifejező, örökérvényű megállapításokat is tesz, amelyekhez önmagukban véve és elvileg az ember a történelem bármelyik pontjából kiindulva eljuthat, ennek ellenére lényege szerint a kereszténység mégis történelmi kinyilatkoztatáson alapuló vallásnak tekinti magát, vagyis: az a valóság, amelyet a kereszténység képvisel, az az igazság, amelyet hírül ad, a világ*ban* van, mert a világtól különböző, élő Isten szabad és kegyelemből való cselekvése és az erről történő híradás (a →*próféták* és →*Jézus Krisztus* által) a térnek és időnek egészen meghatározott (történelmileg és földrajzilag rögzíthető) pontján következett be; ez a valóság és ez az igazság a világ*ban* van tehát, mert →*kinyilatkoztatás* történt (Isten által és nem a világ által). A kereszténységnek levezethetetlen, alapvető, szinkretikusan tovább nem magyarázható adottsága Jézus személye, amelyben Isten kinyilatkoztatása végleg történelmivé lett.

4. A kereszténység dogmatikus vallás. Bár az a valóság, amit a kereszténység hoz és hirdet, Isten tette, amellyel üdvözíti az embert és amely túl van minden felfogóképesség határán, mivel e tett →*Isten önközlése* az embernek, aki nem Isten, mégis Istennek ezt a közlését maga Isten fejezte ki emberi fogalmakban (amelyeknek kétségkívül hosszú történelmük van). Ez a szóbeli közlés

az emberi fogalmak analóg volta és tökéletlensége ellenére abszolút igazság, megváltoztathatatlan, a Szentírás és a hagyomány (mint ahogy empirikusan megállapíthatjuk) változatlanul adja tovább annak ellenére, hogy a fejlődés folyamán mind árnyaltabbá válnak azok a kijelentések, amelyekben ez az igazság megfogalmazódik (→*dogmafejlődés*).

5. A kereszténység eszkatologikus vallás. Azaz: a kereszténység egészen komolyan veszi a maga történelmiségét és az ember történelmiségét, mégis abszolútnak tekinti önmagát. Ez a következőket jelenti: *a)* A kereszténység e világkorszak végső, felülmúlhatatlan és végérvényes vallása. Dacára saját történelmi eredetének, a kereszténység nem a vallástörténelem egyik szakasza, amelynek elmúltával egy másik vallás felválthatná; mert elvileg magán a kereszténységen belül is van tér a vallási alkotóerő minden igazi megnyilvánulása számára, valamint az egy Istennek a kereszténységen kívül is lehetséges kegyelmi működése számára, és mert a kereszténységet mint olyan vallást, amelyben Istennek megtestesülés és →*kegyelem* általi abszolút önközlése (→*Isten önközlése*) megy végbe, lényegénél fogva csak →*Isten színelátása* múlhatja felül. – *b)* A kereszténység ideiglenesnek és feltételhez kötöttnek tekinti magát annyiban, amennyiben „zarándok módjára" maga is a végső beteljesülést várja (belső dinamikája is efelé viszi), amikor Isten dicsősége nyilvánvalóvá válik, az idő, a tér és a kereszténység történelme pedig megszűnik. – *c)* A kereszténység a „világ testén belüli" eszkatologikus mozzanatként ellentmond az evilági hatalmak abszolutizálásának azzal, hogy a világot, a történelmet és a kultúrát viszonylagossá teszi, és alárendeli Isten üdvözítő akaratának és abszolút, üdvözítő döntésének. De éppen ezzel a viszonylagossá-tétellel hagyja meg a világ, a történelem stb. érvényességét (és önállóságát), mert

a kereszténység úgy várja Isten örök, üdvözítő akaratának végérvényes, kegyes beteljesülését és úgy reménykedik benne, hogy a világ*ban* és az idő*ben* képviseli ezt az akaratot. A kereszténység tehát, éppen mert eszkatologikus vallás, nem tekinti magát arra hivatottnak, hogy uralkodjék földi valóságok felett és igazgassa azokat.

6. A kereszténység integrális vallás. A kereszténység mint minden földi valóság Teremtőjének tette a személyhez is fordul meg a közösséghez is, és nem fordulhat úgy az egyikhez, hogy ne fordulna egyúttal a másikhoz is. Mivel a kereszténység az egyes embernek kegyelem és személyes döntés által elnyert üdve Isten előtt, a kereszténység sohasem lehet a társadalmi nyilvánosság puszta kulturális intézménye. De mivel Isten történelmileg kézzelfoghatóan mindenkihez fordul emberré lett Fiában, ezért alapítójának, Jézusnak akarata szerint a kereszténység egészen csak az egy látható →*Egyházban* valósul meg, amely társadalmisága, feladatok és hivatalok szerinti tagolódása (→*hivatalok elismerése*) és megszakítás nélküli történelmi folytonossága (→*successio apostolica*) jóvoltából térben és időben mindenüvé eljuttatja Isten üdvözítő tettét a szentségekben, valamint Isten igazságát az igehirdetésben, és történelmileg teljesen kézzelfogható módon jeleníti meg Istennek Jézus Krisztusban felkínált üdvözítő tettét.

II. A kereszténység dogmatikus önjellemzése.

1. A kereszténységben a végtelen, személyes és szent Isten cselekszik, mégpedig úgy, hogy e cselekvés tárgya és partnere az ember. Isten a semmiből szabadon teremtett világot és az embert oly egyértelműen megkülönbözteti önmagától, hogy (a tőle függő) világot és az embert már minden mindörökre a végtelen →*titokhoz*, vagyis Istenhez utalja. A teremtmény tehát nem tudja egymaga egyedül kialakítani az Istenhez való konkrét

viszonyát, hanem készen kell állnia arra, hogy alávesse magát Isten rendelkezésének.

2. Szabad kegyelmében ez az Isten engedélyezte az általa szabadon teremtett világnak, mindenekelőtt pedig a szellemi teremtménynek, hogy részt vegyen az ő isteni életében, úgyhogy Isten nem csupán az a hatóok, amely teremtményt alkot, hanem (szabad kegyelmében) az a lény, aki saját létében önmagát közli és önmagát adja oda. Ezzel saját dicsőségét és saját legbensőbb életét nyilatkoztatta ki és jelölte meg a szellemi teremtmény kegyelem által adott céljaként, amely felülmúlja az ember mindenféle evilági kibontakozását (és „fejlődését"), és ugyanakkor megnyitja számára a végtelen beteljesülés perspektíváját. Isten természetfeletti önközlésének struktúrája nem más, mint maga Isten belső valósága: az önmagát eredet nélkül közlő Atya, az eredet teljességét tartósan birtokló kimondott „Ige" vagyis a Fiú, továbbá az önmagából kiinduló eredet és a kimondás által származó Ige egységének az isteni teljesség maradandó célba-érkezettségéből, azaz a kezdethez mint célhoz való folytonos megérkezéséből fakadó szeretettel való igenlése, vagyis a Szentlélek alkotja magának az egy Istennek valóságos háromszemélyű voltát (→*Szentháromság*).

3. Isten önközlése, amelyet az ember szabadsága elfogadhat vagy elutasíthat, minden olyan ember életében bekövetkezik, akinek az élete eljut a szabad, szellemi önmegvalósításig, és minden időben lehetséges az ember mindenkori történelmi szituációjának megfelelően. Ahol a kegyelemnek ez a története reflektált adottsággá, társadalmilag kézzelfogható valósággá, hitelesített közléssé lesz, és intézményesített formában megtestesül, ott a szűkebb értelemben vett →*üdvtörténettel* állunk szemben (az Izrael népével kötött →*szövetség*, →*ószövetség*, →*Isten országa*, →*baszileia*).

4. A világnak szóló isteni önközlés legmagasabb rendű,

minőségileg egyedülálló megvalósulása és ezzel a minden emberre vonatkozó isteni üdvözítő akarat reális biztosítéka abban van, hogy az egy Isten második isteni személye a sajátjaként vett fel emberi valóságot (→*természetet*) →*Jézus Krisztusban*. Ez a Jézus ebben az értelemben az üdvösség közvetítője Isten és teremtmény között; Jézus mint „fő" kezdettől fogva célja a világ fejlődésének és történelmének. Amikor a hivő felismeri, hogy Jézus az az ember, akinek a léte Isten-nálunk-léte, és akinek az életében, sorsában, halálában és feltámadásában maga Isten vett részt a mi létezésünkben, akkor ezzel önmaga is feltárul önmaga előtt a saját valóságában (mint Isten partnere, akit Isten kegyesen meghívott, →*megváltás*, →*feltámadás*), és tudatára ébred annak, hogy Isten végérvényesen elfogadta őt.

5. Istennek a történelemben tartósan ható üdvözítő tette lehetővé teszi a kereszténységnek, hogy radikálisabb tapasztalatot szerezzen az ember kilétéről: az ember Isten szabad, kegyes önközlésének címzettje, habár saját →*bűne* következtében határozottan méltatlan erre az adományra, és ezért magára hagyva kárhozat várna rá (→*halál*, →*eredendő bűn*); így az ember mindenestül rá van utalva a Krisztusban felajánlott bűnbocánatra.

6. A kereszténység az embert megtestesült →*szellemnek* tekinti, akinek abszolút méltósága van és akinek reális lehetősége az, hogy egyetlen földi életében szellemi megismerésen alapuló szabad döntéssel Istent és a saját üdvét, vagy Istent elutasítva az örök kárhozatot válassza. Ennek az életnek az értelme – melyet Isten teremtő és üdvözítő tette megszabott és amely egyúttal az emberi cselekvés normája is –: a →*hit*, a →*remény*, (az Isten iránti és a felebarátaink iránti) →*szeretet* és a hála (→*eucharisztia*, →*Egyház*).

7. Vö. →*zsidóság és kereszténység*, →*pogányság*, →*nemkeresztény vallások*, →*anonim kereszténység*.

KERESZTSÉG. A keresztség az első és alapvető →*szentség* (DS 150 802 1614 és köv. és máshol), amelyet ezért szoros összefüggésben kell szemlélni a katolikus egyházfogalommal. A keresztség a megtisztító és megszentelő újjászületés szentsége (Jn 3,5; vö. Ez 36,25 és köv.; DS 223 231 247 1314 és köv. 1730 és máshol). Ez a Jézus Krisztus Lelkében és kegyelmében való újjászületés úgy történik, hogy az ember tagja lesz jogi és szakrális értelemben az →*Egyháznak*, amelyben Jézus Krisztus üdvösséget szerző élete az Ádámban elbukott emberiség új és ugyanakkor őseredeti kezdeteként már elpusztíthatatlan, szentségi és megtestesült jelenlétre tett szert a világban. Az egyháztagság elnyerését – melynek következtében az ember bekerül az üdvösséget szentségileg megtestesítő közösségbe, tehát tagja lesz az Egyháznak mint →*Krisztus testének* (DS 394 1314 és köv. 1513 1671 és köv. 1730 3705), melyet Jézus Lelke éltet és szentel meg – kitörölhetetlenül megpecsételi (2Kor 1,21 és köv.; Ef 4,30) a keresztség szentségi jellege (→*karakter*; DS 781 1314 és köv. 1609 1767-1770), és emiatt a keresztséget nem is lehet megismételni (DS 110 123 183 214 810 1609 1624 1626 1671 és köv. 1864 és köv.). Hogy az ember tagjává válik az Egyháznak, az – így értelmezve – első, alapvető hatása a keresztségnek (DS 632 1050 1314 és köv. 1621 1627 és máshol; CIC 87. kánon; vö. →*egyháztagság*), de (a megfelelő →*diszpozíció* fennállása esetén) ugyanakkor eszköze annak, hogy az ember elnyerje a keresztségben közölt kegyelem teljességét, amely abban áll, hogy a régi ember megigazulva megújul (Ef 4,22; Kol 1,10 és máshol; DS 1671 és köv.) oly módon, hogy bensejében istenivé válik, és hasonul Jézus Krisztus halálához és feltámadásához (Róm 6) Jézus Lelke által, mely az Egyházban és az Egyház által van jelen, az összes bűn eltörlése által (DS 150 231 239 540 és köv. 632 793 854 903 1314 és köv. 1515 és köv. 1671 és köv.),

valamint minden örök és ideigtartó →*büntetés* elengedése által, amelyet Jézus Lelke eszközöl ki. Mivel csak a keresztség adja meg az embernek, hogy újjászülessen a Jézus Krisztusban való új életre, nélküle tulajdonképpen nem nyerhetjük el ezt az életet (Jn 3,5; Mk 16,16); de mivel a keresztség csak olyan szentségként adja meg ezt az újjászületést, amely az embert a Jézus közösségébe való eredeti bevezetéssel részesévé teszi ennek a közösségnek (1Kor 12,13) és így a történelmileg e közösség látható alakjában megtestesülő kegyelemnek, ezért a keresztség annyiban szükséges az üdvösséghez, amennyiben az Egyház általában *(→üdvösség feltételei)*; ennélfogva, mint ahogy az egyházhoz-tartozásnak is különböző fokozatai vannak, úgy a keresztség esetében is különböző mértékben részesülhetünk ennek az üdvösség útját megnyitó szentségnek az erejében. Ilyen fokozatok az úgynevezett vérkeresztség és a vágykeresztség. A vérkeresztség *(a →vértanúsággal)* megigazulttá teszi az embert, mivel a vérkeresztségben az ember valósággal részt vállal az Egyház ama feladatából, hogy tanúsítsa a Krisztus halálával kieszközölt üdvösség jelenvalóságát; a →*vágykeresztség* – mint a szereteten alapuló →*bűnbánattal* összekapcsolódó tudatos vagy éppen öntudatlan vágyakozás a keresztség szentsége után *(→votum)* – úgy teszi megigazulttá az embert, hogy az ember ebben a vágyakozásban hittel és szeretettel szabadon igenli és elfogadja adott emberi természetét, ugyanis ez a természet az emberré-levés titka következtében objektíve magára Jézus Krisztusra irányul, és ennek a természetnek a Jézus Krisztus szent emberi természetével való hasonlatossága miatt eleve kvázi-szentségi jelentősége van.

Az Egyház a donatistákkal *(→donatizmus)* valamint azokkal szemben, akik →*eretnekkeresztség* esetén ragaszkodtak a keresztség megismétléséhez, azt tanítja, hogy

voltaképpen bárki érvényesen kiszolgáltathatja a szentségi keresztséget (DS 110 és köv. 123 127 és köv. 183 211 1314 és köv. 1348 és köv.). Az ünnepélyes keresztelést természetesen csak bizonyos egyházi hivatalok viselői végezhetik el: püspökök, papok és diakónusok. A keresztségi rítus a kultikus-rituális tisztálkodás vallási alapszimbólumát használja fel (ilyen rituális tisztálkodás volt Keresztelő János keresztsége, a zsidóknál a prozelitakeresztség, a gnosztikus misztériumkultuszok és a mandeusok keresztsége), de a természetfeletti újjászületés sajátos eszméje, amely itt hozzákapcsolódik, nem vezethető le vallástörténetileg kereszténység előtti keresztelési kultuszokból, habár a bibliai környezetben a keresztény keresztséget felfoghatjuk úgy, mint a János-féle keresztségnek (az eljövendő Messiásba vetett hit tanúsítása) azt felülmúló beteljesülését (vö. Ez 36,25). Az érvényes keresztény keresztelés úgy történik, hogy a keresztelést végző személy természetes vízzel leönti (meghinti vagy víz alá meríti) azt, akit meg akar keresztelni, közben meg is nevezi a keresztelés cselekményét („X., megkeresztellek téged –") és a Szentháromságra hivatkozik („– az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében"), azzal a szándékkal *(→intenció)*, hogy ugyanazt csinálja, amit az Egyház akar csinálni, amikor a keresztséget kiszolgáltatja. A keresztséget felveheti mindenki, akit még nem kereszteltek meg, tehát a kiskorú gyermek is (de nem katolikus vagy hitehagyott szülők gyermekét csak bizonyos feltételek teljesülése esetén lehet megkeresztelni, mivel a keresztséggel a gyermeknek az Egyház tagjává kell válnia). Vö. *→gyermekkeresztség.*

KERIGMA (görög, jelentése: valaminek a hírüladása, illetve: amit hírül adnak). Az újszövetségi „kerigma" szó a modern teológiai nyelvben azt az igét jelenti, amelyet Istentől és az Egyháztól eredő törvényes

megbízás alapján, Isten nevében mondanak a hivő közösségnek (→*prédikáció*) vagy („meggyőzés" vagy „épülés" céljából) az egyes hivőnek, mégpedig magának Istennek vagy Jézus Krisztusnak igéjeként, amely a megszólított ember szituációjában hatékonyan jelenvalóvá teszi azt, amit kimondanak. Amennyiben ez az ige az ige kimondásában és meghallgatásában történelmileg kézzelfogható megvalósulása a kimondott valóságnak a ráhallgató ember szituációjában (amennyiben az ige Isten nevében hatékonyan kimondott szó, amely – miközben az ember hallgatja – felkínálja a benne kimondott valóságot: ez a megigazulttá tevő hit kegyelme), annyiban ez az ige más és több az Egyház →*dogmájának* tételeinél (ha az Egyház ezekben nem a kerigmát hirdeti, hanem „rendkívüli →*tanívóhivatalának*" gyakorlásával különbséget tesz igazság és tévedés között), amelyek pusztán „megegyeznek" a dologgal, és több az e tételekre irányuló emberi reflexió tételeinél is (→*teológia*), de mégis ez az eredeti alapja és normája a dogmának és a teológiának, és ez az ige a saját lényegének megfelelően a legintenzívebben abban az igében valósul meg, amelyet a →*szentségben* mondanak az egyes embernek Isten üdvének megjelenéseként, és amelyet az ember azáltal kap meg, hogy megjelenését („jelét") létrehozzák.

KERIGMATIKUS TEOLÓGIA. Voltaképpen kerigmatikus teológiának nevezhetünk minden olyan teológiát, amely elsősorban arra törekszik (mint ahogy minden teológiának erre kell törekednie), hogy a kerigmát – vagyis Isten üdvözítő üzenetének az Egyház által történő termékeny és hatékony hirdetését – szolgálja. Történetileg kerigmatikus teológiának nevezik azt a századunk 30-as éveiben képviselt tételt, hogy a tudományos (skolasztikus) teológián kívül, melynek formális objektuma Isten a maga istenségére való tekintettel, lé-

tezhet és kell, hogy létezzék egy második teológia, melynek külön formális objektuma van (Jézus Krisztus), és amelyre nemcsak az a jellemző, hogy főleg a lelkipásztorkodás céljait szolgálja, hanem lényege szerint is különbözik a tudományos teológiától. Ez a teológia méltán maradt hatástalan: minden teológia az üdvösség teológiája kell, hogy legyen; elvileg és kizárólag csak elméleti, el nem kötelezett teológia nem létezhet, és nem szabad, hogy létezzék. Mindazonáltal ez a teológia alapvető problémát látott meg: azt, hogy a tudományos teológia nem törődik eléggé annak a tényleges igehirdetésnek a szempontjaival, amely el tudna találni a mai emberhez és választ tudna adni kételyeire; márpedig ez a tudományos teológiának csakugyan súlyos fogyatékossága, amely abból adódik, ahogyan manapság a teológia tudományát az egyetemeken és főiskolákon művelik (ugyanakkor viszont a teológia nem szüntetheti be a többi tudománynyal folytatott dialógust és vitát, és nem mentheti fel önmagát a tudományosság ebből származó követelménye alól sem).

KÉRŐIMA: egyike a három alapvető imatípusnak, a dicsőítő imán és a hálaadó imán kívül. A kérőimában az ember (vagy az Egyház) üdvösségre és segítségre szoruló lényként jelenik meg Isten előtt, oly módon, hogy elismeri: konkrét, földi létezése, minden gondjával együtt Isten kezében van, és panasszal fordul Istenhez, ámde a kérés és a panasz nem csábíthatja az embert passzivitásra. E kijelentéssel az ember azt fejezi ki, hogy magának Istennek kegyelméből partneri viszonyban van Istennel, és irgalmasságot kér Istentől, aki már előbb gondoskodik rólunk, mint ahogy kérnénk tőle (Mt 6,25–33). A kérőima az Isten szakadatlan gondoskodásában való bizakodás folytán szorosan összekapcsolódik a hálaimával, mint ahogy ez nagyon korán megtörtént már az eucharisz-

tiában is (→*eucharisztia*: hálaadás) az „Uram, irgalmazz" könyörgésnek mint alapvető kérőimának a beiktatásával. Teológiailag a kérőimával kapcsolatban az a kérdés merül fel, lehet-e egyáltalán és hogyan lehet Istent kívülről „rávenni" valamire. Közelebbről nézve kiderül, hogy rosszul tettük fel a kérdést, mert e kérdés Isten →*örökkévalóságát* – amelyben Isten számára tiszta jelenvalóság az ember minden ténykedése és gondolkodása, így kérőimája is – összekeveri az ember időbeliségével.

KÉTELKEDÉS: nem tévesztendő össze a *kérdezéssel*, amellyel az ember a jobb és átfogóbb ismeretet keresi, hogy belefoglalja a már megtalált és megőrzött ismeretet. Még az sem kételkedés, ha a ragaszkodás valamely ismerethez objektív vagy szubjektív (de nem kényszerítő) nehézségekbe ütközik, és ezért némi erőfeszítést és döntést igényel. A kételkedés abban áll, hogy az ember szándékosan felfüggeszti a személyes helyeslést egy bizonyos ismeret vonatkozásában, amelyet tartalmánál és némiképp indokainál fogva valóban elfogadott, és még mindig el is fogad. Teológiai értelemben a kételkedés (hitkétely) a →*hit* igazságaiban való szándékos és erkölcsileg bűnös kételkedés. Az *ilyen* kételkedés lehetséges, mert a személyes valóság területén az igazság megismerése (tehát a →*kinyilatkoztatás* megismerése is) – ennek objektivitása és tárgyilag megalapozható volta ellenére – lehetőségének feltételeként bizonyos személyes, erkölcsi magatartást tételez fel. Így az igazság megismerésének feltétele: a nyíltság, a tisztelet, a szerénység, a tanulékonyság, a létezés megvilágosodásának helyes értékelése, amely nehezen megszerezhető ismeretet nyújt stb. Ha az ember felismeri, hogy Isten valóban szólt hozzá, akkor gyakorlatilag nem vonhatja kétségbe, amit hallott, de szabadon és bűnösen kialakíthat magában olyan belső magatartást, amely (részben vagy egészben) megakadályozza abban,

hogy a kinyilatkoztatás üzenetét Isten igéjeként ismerje fel, vagy arra késztetheti, hogy visszavonja a döntő ítéletet (azt tudniillik, hogy a kinyilatkoztatás üzenete Isten igéje), hogy tehát kétségbe vonja ezt a tényt. Ezzel nem azt mondjuk, hogy a konkrét isteni kinyilatkoztatás valóságában való kételkedést minden esetben és *minden* embernél erkölcsi bűnnek lehetne minősíteni. Ugyanígy gyakorlatilag sokszor szinte lehetetlen különbséget tenni a hitkétely és az ember számára kötelező kritikus kérdezés között (amelynek az a szerepe, hogy lerombolja a látszólagos evidenciákat, véget vessen a hit manipulációjának stb.).

KÉTSÉGBEESÉS. Teológiailag a kétségbeesés azt jelenti, hogy az ember bűnös és szabad döntéssel feladja a →*reményt*, mely minden külső és belső bajban és veszélyben számít Isten hűségére, segítségére és könyörületére, és így kitart amellett, hogy az üdvösség mint a létezés értelme elérhető. Az ember fenyegetettségének és tehetetlenségének passzív tapasztalata önmagában véve teológiai értelemben még nem kétségbeesés. Kétségbeesésről csak akkor beszélünk, ha az ember végső, be nem vallott gőgösségében (hübrisz) azt gondolja, hogy Istennek sincs nagyobb hatalma az ember hatalmánál, amelyet tehetetlenségként él át, és a számára lehetségest azonosítja azzal, ami Isten számára lehetséges.

KEZDET. A kezdet nem az első mozzanat egy olyan sorban, amely nagy számú, összehasonlítható mozzanatból áll, hanem valamely egész megalapozása, amely annak történetét egyáltalán lehetővé teszi; ezért a kezdet fogalma felülmúlja a formális, külső idő fogalmát. A kezdet megszabja az egész lényegét és az egész megvalósulásának a kezdettel együtt adott konkrét feltételeit. A kezdet rejtve marad az elől, akinek a kezdete, mert a

kezdet a megvalósulásként tapasztalt létezésnek a létezőtől független feltétele és így határa. Csak a személyes létező kezdete igazi kezdet, ahol a kezdet által keletkezett létező valami új és egész, a kezdet pedig nem pusztán egy másik mozgás szakasza. A kezdet a saját végére irányuló kezdet, és csak saját végénél tér magához. A vég növekvő mértékű jelenléte az ember önmegvalósításában (amelyben az ember elfogadja önmagát) ugyanakkor a kezdet növekvő mértékű jelenléte. Isten közvetlen üdvözítő cselekvését teológiai értelemben igazi kezdetnek kell nevezzünk (teremtés – újjáteremtés). Ezért a kezdet mindenekelőtt egy létező teremtett voltát jelenti (mivel a szellemi-személyes létezőt csak Isten közvetlen teremtő aktusa hozhatja létre, lásd: → *lélek*), és az Istentől való közvetlen függés szükségszerűen maga után vonja azt is, hogy a létezőnek nem lehet hatalma kezdete fölött. A kezdet mint valamely kibontakozás kezdete rejtve van, és csak az egyes létező története során tárul fel. Mivel a kezdet eredeti tételezés, ezért a benne adott lehetőségek csak az egyes ember lehetőségei, és így valóra váltásuk az ő számára kötelező feladat, amire el kell határoznia magát. Ha a kezdet valóban lehetőség szerinti lét, és magától belebocsátkozik a beteljesülést érlelő időbe és így aláveti magát Isten kiszámíthatatlan akaratának, amely ezekről a nyitott, időbeli lehetőségekről rendelkezik, akkor a → *vég* a kezdet megőrzése, beteljesülése és kinyilatkoztatása ugyan, de ez a beteljesülés mégsem magának a kezdetnek puszta magához-térése, hanem a kezdet a beteljesülés felé haladó mozgásból meríti életét, amelynek a valóra váltása Istenen alapul, minthogy egyedül Ő a kezdet és a vég is.

KÉZRÁTÉTEL: ősrégi kultikus gesztus. Az Ószövetségben kézrátétellel fejezik ki azt, hogy az áldozati állatokat átadják Jahvénak Kivonulás, Leviták), kézirátétellel viszik át jelképesen az engesztelés napján az egész nép

bűneit a bűnbakra (és űzik ki a pusztába, hogy ott elpusztuljon a nép bűneivel együtt), ezenkívül a kézrátétel az emberi áldás kifejezője és szentelési rítus (Szám 27,21 és köv.; MTörv 34,9). Az Újszövetségben a kézrátételt leggyakrabban betegek gyógyításánál alkalmazzák. A kézrátétel ilyen fajtájáról számol be az Újszövetség Jézus, a tanítványai és Szent Pál esetében. Az áldás gesztusaként is ismeri az Újszövetség a kézrátételt (Mk 10,16 és a párhuzamos helyek). Fontosak azok az újszövetségi helyek, amelyek a kézrátételről mint szentelési rítusról számolnak be; ezzel kapcsolatban említés történik arról, hogy a kézrátétel imádsággal, egyszer pedig böjttel is összakapcsolódott. Nevezetesen kézrátétellel ruházzák át a diakónusok hivatalát (ApCsel 6,1-6); kézrátétellel történik Pál és Barnabás hivatalos megbízása a missziós munkára (ApCsel 13,3); hivatalátruházásként szerepel a kézrátétel még 1Tim 4,14-ben és 2Tim 1,6-ban is. Ismeri továbbá az Újszövetség a kézrátételt a keresztségi rítus kiegészítéseként, itt a kézrátételnek a Szentlelket kell közölnie (vagyis ilyenkor a kézrátétel voltaképpen →*bérmálás*: ApCsel 8,15-17; 19,5 és köv.; Zsid 6,2), és végül a kézrátétel a bűnbocsánat rítusaként is felismerhető az Újszövetségben (1Tim 5,22). Tehát a kézrátétel mai alkalmazása a keresztség, a bérmálás, az egyházirend, a szentkenet és a bűnbánat szentségénél (ez utóbbinál elcsökevényesedett formában, a kéz felemeléseként) valóban bibliai eredetű. Szimbolikus jelentése a Lélek közlése (akkor is, ha a bűnös az Egyházzal engesztelődik ki) és a gyógyítás; a →*bérmálásnál* és az →*egyházirendnél* (diakónusszentelésnél, papszentelésnél és püspökszentelésnél; DS 3857-3861) pedig a kézrátétel szentségi jel (→*anyag*).

KIKÖZÖSÍTÉS. A kiközösítésnek már az Ószövetségben is meglévő szokása azt jelentette, hogy a (súlyos) bűn elkövetőjét eltávolították Isten tulajdon népének

szent köréből, és hivatalosan-érzékelhetően is száműzték a tisztátalanság és gonoszság – Isten haragjának kitett – világába, ahová bűnösként tartozik. A zsinagógai zsidóságnál a kiközösítés szabályos fegyelmi eszközzé fejlődött, melyet úgy alkalmaztak, hogy a vétkest hosszabb-rövidebb időre kitiltották a zsinagógából; ez a büntetés tehát különbözött a teljes kizárástól (így volt ez Qumranban is). Ez az előzetesen kialakult hagyományanyag voltaképpen csak akkor teljesedik ki tartalmilag, amikor Isten népe – ami az Egyház – átveszi: nemcsak Szent Pál ismeri a kiközösítést, amelyet anatémának nevez (anathema: amin átok van) és amelyet közösségeiben saját tekintélyénél fogva gyakorol (1Kor 5,1-5; 1Tim 1,18 és köv.; Tit 3,9 és máshol), hanem ez a tartalma az →*oldó- és kötő hatalomról* szóló kijelentésnek is. Jézus Egyházában csak a rosszindulatú →*eretnekség* és a rosszindulatú →*skizma* von maga után végleges kizárást, alkalmaznak viszont javító célzatú büntetésként kiközösítést (CIC 2257. kánon, 1.§), amely az egyházi közösség ellen súlyosan vétkező személyt három fokozatban (ipso facto, ítélethozatal illetve büntető rendelkezés alapján és mint kerülendő személyt) eltilthatja az Egyház önmegvalósításában való részvételtől (a szentségektől, az istentisztelettől stb.), és így az Egyházból kizárhatja. Régebben az egyházi gyakorlatot sűrűn eltorzították politikai visszaélések; a kiközösítésnek a mai pluralista társadalomban nincs nagy jelentősége, mindazonáltal a →*bűnbánat szentsége* megőrizte eredeti értelmében a kiközösítés gondolatának maradandó mozzanatát. A 300 körül megtartott Elvira-i zsinat óta gyakran alkalmazzák az „anatéma" szót zsinatokon, amikor az Egyház tanításával összeegyeztethetetlen tantételek hirdetőit egyházi átokkal és Isten ítéletével kívánják megfenyegetni. Az „anatéma" az I. vatikáni zsinat óta azt jelenti, hogy a szóban forgó tétel kontradiktórikus ellentéte DHI.

KINYILATKOZTATÁS. A kinyilatkoztatás lényegére vonatkozó kérdés voltaképpen ezzel a kérdéssel egyenértékű: hogyan lehet belátni, hogy a magasabb rendűnek az önmagát felülmúló alacsonyabb rendűből való valóságos, „alulról" kiinduló kifejlődése *és* a „felülről" való folytonos teremtés csupán két oldala – mégpedig egyformán igazi és valódi oldala – a történelem és a fejlődés egyetlen csodájának. Ezzel a felfogással szemben áll két irányzat: az egyik a →*modernizmus* immanentizmusa, amely szerint a kinyilatkoztatás nem más, mint a vallási szükségletnek az emberi történelmen belüli és szükségszerű fejlődése, amelynek folyamán a vallási szükséglet a vallástörténelem legkülönfélébb formáiban objektiválódik, míg a zsidóságban és a kereszténységben el nem jut lassanként a maga tisztább objektivációihoz, a másik az *extrinszekista* (extrinsecus latin szó, jelentése: kívülről) kinyilatkoztatás-felfogás, amely szerint a kinyilatkoztatás Isten tisztára kívülről jövő beavatkozása, amellyel Isten megszólítja az embereket, és prófétái által tételekben megfogalmazott igazságokat közöl velük, amelyek egyébként nem volnának hozzáférhetőek számukra, továbbá erkölcsi és egyéb természetű utasításokat ad, amelyeket az embernek követnie kell. Ha Isten teremti a tőle különbözőt, és így ez véges létezőként a →*szellemet* – amely saját transzcendenciája miatt *végesként* ismeri fel ezt a létezőt – a maga alapjához utalja, és ezt az alapot mint egészen más természetűt ugyanakkor el is különíti a végestől, akkor a véges létezőnek már van valamilyen tudása Istenről mint végtelen titokról, és ezt a tudást szokták „természetes kinyilatkoztatásnak" nevezni. De a természetes kinyilatkoztatásnál Isten ismeretlen marad, mivel *a)* csak →*analógia* útján tudunk róla mint →*titokról*, azaz csak úgy szerzünk tudomást róla, hogy tagadással fölébe emelkedünk a végesnek, tehát csak közvetett

utalásból ismerjük Őt és nem úgy, hogy közvetlenül megragadhatnánk önmagában, és *b)* nem tudhatjuk meg egyértelműen a szellemi teremtményhez való alapvető viszonyát, mivel ezen a módon nem szerzünk tapasztalatot arról, hogy Isten önnön kilétét előlünk eltitkolva magába akar-e zárkózni, végtelenségében a mi végességünktől el akarja-e határolni magát, vagy radikális önközléssel egészen közel akar-e kerülni hozzánk (és hogy képes-e erre egyáltalán); és hogy ítélettel vagy megbocsátással akar-e válaszolni az ember ama bűnére, hogy elutasítja Őt.

Ettől a „természetes" kinyilatkoztatástól (amelyben Isten igazában csak megválaszolatlan kérdésként szerepel) különbözik Isten voltaképpeni kinyilatkoztatása. Ez utóbbi nem foglaltatik benne egyszerűen az ember szellemi létezésében, hanem esemény, dialogikus természetű, általa Isten megszólítja az embert (Zsid 1,1-2), tudtul adja neki azt, amit nem lehet egyszerűen kiolvasni a világ dolgaiból, amelyek mindig szükségszerűen Istenre utalnak (ami kiolvasható, az éppen az, hogy Isten kérdés és az, hogy ez a titok kérdést intézett az emberhez), tehát azt adja tudtul, ami a világban és a világ számára a világot már föltételezve is ismeretlen: ez pedig Isten belső valósága és személyes, szabad viszonya a szellemi teremtményhez. Nem szükséges taglalnunk azt a kérdést: vajon magunktól eldönthetjük-e vagy sem, hogy Isten kinyilatkoztathatja-e magát ezen a módon vagy sem (minthogy a kinyilatkoztatást talán már az végessé teszi és mint kinyilatkoztatást megszünteti, hogy a véges megismerőképesség felfogja). Isten ténylegesen kinyilatkoztatta magát ezen a módon (DS 3004) és legalábbis *ebből* levonhatjuk, hogy az ilyen kinyilatkoztatás lehetséges.

E kinyilatkoztatásnak két különböző oldala van: ezek összetartoznak, mindkettő szükséges, és egymáshoz

való viszonyuk némiképp változó lehet. Ez a (történelmi-személyes szóbeli) kinyilatkoztatás (ami az egésznek mozzanata, de nem időben korábbi szakasza és nem önálló esemény) az ember belső, szellemi egyszeriségét érinti: megadja neki a lehetőséget, hogy egyáltalán úgy hallja meg és úgy fogadja be Isten személyes feltárulkozását, hogy ne szállítsa le e feltárulkozást a véges teremtmény „színvonalára", amitől Istennek ez a feltárulkozása megszűnnék *önmaga* feltárása lenni. Az ember azért tudja így befogadni Isten feltárulkozását, mert Isten önmaga közlésével istenivé teszi az embert, és ezért a „meghallás" (a hit) aktusának megvalósításához, vagyis Isten feltárulkozásának és önközlésének befogadásához maga Isten is hozzájárul. Ebben a kinyilatkoztatásban Isten személyesen magát adja az embernek, e kinyilatkoztatás Isten abszolút és megbocsátó közelsége, úgyhogy Isten nem az abszolút, elutasító távolság, és nem is az ítélet, habár mindkettő lehetne, hanem ebben a megbocsátó közelségben mutatkozik meg az emberi tapasztalat számára. Keresztény értelemben éppen azt nevezzük megszentelő és megigazulást adó →*kegyelemnek*, amit ezzel a kettősséggel leírtunk: e kegyelem („teremtett" kegyelem) istenivé teszi és felemeli az embert oly módon, hogy Isten nem valami önmagától különböző dolgot, hanem önmagát („teremtetlen" kegyelem) adja („állapotszerű", habituális kegyelem), és ezáltal hozzájárul e kegyelem befogadásának aktusához is (aktuális kegyelem). Isten eseményszerű, szabad, kegyelmi önkinyilatkoztatása mindig létezett e kegyelem alakjában, mivel Isten Jézus Krisztusra való tekintettel minden korban és minden embernek felajánlotta ezt a kegyelmet (és ez a kegyelem mint felajánlott kegyelem már hatékony is), és (miként reméljük, ha nem tudjuk is biztosan) legalábbis az emberek nagy része el is fogadja (akkor is, ha nem tudják tudatosítani ezt a szellemi

személyük legbenső magját érintő történést), mivel ez a kegyelem megváltoztatja az ember tudatát, és a skolasztika kifejezésével új, magasabb rendű, kegyelemszerű, de nem tudatos „formális objektumot" ad neki (e formális objektum az Isten abszolút létére irányuló és megvalósuló transzcendencia), s mivel legalábbis az emberi szellemiség horizontját – mint Isten kimondhatatlan önközlése által felvetett kérdést – az a hivő bizakodás tölti el, hogy erre a végtelen kérdésre Isten választ is ad azzal a végtelen válasszal, amely Ő maga. A történelem tehát mindig és mindenütt az üdvösség és a kinyilatkoztatás története. De Istennek ez a belső, kegyelmi, a szellemi személy legmélyén bekövetkező önkinyilatkoztatása az egész embernek, az ember valamennyi dimenziójának szól, mert mindnek az üdvösség a rendeltetése.

És innen jutunk el a kinyilatkoztatás másik oldalához. Istennek a szellemi személy mélyén bekövetkező önkinyilatkoztatása a kegyelemtől származó, eleinte nem tudatos, a priori „hangoltság" (szellemi és nem szentimentális értelemben) és nem tárgyi, tételes kijelentés, nem világos, nem tudatos ismeret. Hogy azonban Isten kegyelemszerű önkinyilatkoztatása az ember konkrét cselekvésének elve lehessen az ember tárgyi, reflektált tudatában és társadalmi dimenziójában, ahhoz az kell, hogy Istennek ez a kegyelemszerű, nem tárgyi és nem reflektált önkinyilatkoztatása tételesen le legyen fordítva a tárgyi tudatosság nyelvére. Mármost e „fordításnak" megvan a maga története, e „fordítás" Isten irányításával történik, így tehát ez ismét Isten kinyilatkoztatása, a tudatosulásnak ez a története pedig belső mozzanatként benne foglaltatik Isten kegyelmi feltárulkozásának történelmiségében, mert ez a feltárulkozás magától vezet önnön tárgyiasulásához. Az ember minden vallásban kísérletet tesz arra, hogy tudatosítsa és tételes

formában kifejtse az eredeti, nem tudatos és nem tárgyi kinyilatkoztatást, és minden vallásban megtalálhatók az ilyen sikeres, Isten kegyelme folytán lehetségessé vált önreflexió mozzanatai, amelyekkel Isten a tárgyiság, a konkrét történelmiség dimenziójában is segítséget nyújt az embernek az üdvözüléshez. De mivel Isten eltűri az emberi bűnt, és mivel a bűn elhomályosító és romboló hatása az emberi létezés valamennyi, egyéni és társadalmi dimenziójában megnyilvánul, ezért e hatás abban a történeti folyamatban is érvényesül, amelyben az ember tárgyiasítva értelmezi a kegyelemszerű kinyilatkoztatást: ez az értelmezés csak részben sikerül, a helyes felismerések tévedésekkel keverednek benne az ember bűnös elvakultsága miatt. Ha viszont Isten úgy irányítja a kinyilatkoztatás tárgyiasítását, hogy az emberi közösségnek és ne az egyéni létezésnek szóljon; ha úgy irányítja azokat az embereket, akik a „fordítást" végzik – és akiket ilyenkor a szó igazi értelmében →*prófétáknak*, a kinyilatkoztatás közvetítőinek nevezünk –, hogy a kinyilatkoztatás *tiszta* maradjon (és ez a tisztaság megvan akkor is, ha a próféta a belső kinyilatkoztatást esetleg csak részben közvetíti, és csak bizonyos történelmi helyzetre vonatkoztatva fejti ki); és ha az a jelenség, amelyet →*„csodának"* nevezünk, igazolja számunkra a próféták által tárgyiasított kinyilatkoztatás tisztaságát valamint azt, hogy a tárgyiasított kinyilatkoztatás nekünk szól (DS 3009), akkor a kinyilatkoztatásnak ez a fajtája az, amit nyilvános és hivatalos, a szövetségen és az Egyházon belül megfogalmazott kinyilatkoztatásnak (illetve e kinyilatkoztatás történetének), vagyis voltaképpeni kinyilatkoztatásnak nevezünk. A kinyilatkoztatásnak ez a fajtája eseményekben bekövetkező és történelmi kinyilatkoztatás, mégpedig nem csak annyiban, amennyiben Isten szabad döntése (akkor is, ha a teremtést már feltételez-

zük), mely szabad (történelmi) választ kíván az embertől (de minden embertől), hanem abban az értelemben is, hogy ez a kinyilatkoztatás ebben a hivatalos formában, amely a tisztaságát határozottan szavatolja, nem következik be mindenütt, hanem külön történelme van az általános történelmen és az általános vallástörténelmen belül.

Ha annak a szakaszokra tagolódó reflexiónak a történelmisége miatt, ami az embernek szóló kegyelemszerű isteni önközlésre irányul (s amely reflexió, mivel Isten irányítja, magának a kinyilatkoztatásnak mozzanata) történelme van, mégpedig külön történelme az általánoson belül, akkor a kinyilatkoztatás történelme ott éri el abszolút csúcspontját, ahol Isten önközlése – amelyben Jézus teremtményi-szellemi valósága részesül – az →*unio hypostatica* folytán Isten emberré-levésében (amelynek szubsztanciális létszerűsége belső mozzanatként feltétlenül magában foglalja Isten *szellemi*-személyes közlését mint egyesülést valamely teremtett szellemiséggel) eléri felülmúlhatatlan csúcspontját Jézus számára és ezzel a mi számunkra, minthogy itt a kinyilatkoztatott dolog (Isten), a kinyilatkoztatás módja (Jézus Krisztus emberi valósága, létét, életét és végérvényességét tekintve) és a kinyilatkoztatás címzettje (Jézus, aki a kegyelmet kapta és Istent színről-színre látja) szétválaszthatatlan egység (és nem ugyanaz). Jézusban mind az embernek szóló kegyelemszerű isteni közlés, mind ennek a társadalmiság és a tapintható testiség dimenziójában való értelmezése csúcspontját éri el, így Jézus maga a tulajdonképpeni kinyilatkoztatás. Csak akkor értékelhetjük helyesen a korábbi kinyilatkoztatást (mint tudatosított-tételes és nyilvános-hivatalos kinyilatkoztatást), ha (időbeli értelemben) egészen közvetlen előkészületnek tekintjük Jézus Krisztusra, mivel hivatalos, folyamatos, közösségileg megalapozott és tételes kinyilat-

koztatásról (mindezekkel az ismertetőjegyekkel együtt) csak Mózes korától kezdve tudunk Istennek Izraellel kötött szövetségében, tehát az emberiség történelmének (térben és időben) körülbelül csak egy százalékában. Ennek a kinyilatkoztatásnak nem az ószövetségi történelem konkrét tartalma miatt van döntő fontossága számunkra, hiszen ez vagy olyan, hogy az ember maga is eljuthat hozzá (→*monoteizmus*, →*természetes erkölcsi törvény*), vagy a szövetség népének földi-politikai létezésével, illetve a társadalmi és vallási viszonyok konkrét alakulásának történelmi feltételeivel kapcsolatos (e viszonyok a történelem „természetes" menete esetén is Isten akaratának megnyilvánulásaiként jelennek meg). E kinyilatkoztatás két más dolog miatt örök érvényű számunkra is. Egyrészt azért, mert a megtestesülésnek mint kinyilatkoztatás-történelemnek – minden más történelemtől eltérően – egyedül ez a történelem a közvetlenül konkrét előtörténete, másrészt azért, mert benne kezdettől fogva azt tudatosítják és azt ismerik fel újból és újból, ami az újszövetségi kinyilatkoztatás-történelemnek is lényege: hogy Isten személyesen szól és cselekszik, hogy közeledik az emberhez, ezért a történelmet az Ő személyes cselekvése történetének, Őt magát pedig szabad, szent és megbocsátó Istennek tapasztalják ebben a történelemben. Hogy a kegyelemszerű kinyilatkoztatás kifejtése egészen odáig mehet, hogy magát Isten abszolút önközlését – legbelső, dicsőségben megnyilatkozó szeretetének abszolút önközlését – mondja ki, és hogy ez az önközlés – és nem a teremtménnyel szemben távolságot tartó Isten ítélete – lesz Isten utolsó és győzelmes szava a történelemben: e lehetőség iránt már Jézus Krisztus (és föltámadása) előtt *nyitott* volt mind e kegyelmi történet, mind az erre irányuló, Istentől vezérelt önreflexió, de még nem fogták fel határozottan. Erre csak a kegyelem kinyilatkoztatásának hivata-

los, nyilvános és csodák által hitelesnek igazolt értelmezésével került sor. Isten önközlése (Jézus Krisztus miatt) a történelemben kezdettől fogva ható (és Jézus Krisztus felé haladó) folyamat, de a róla való tárgyi tudás Jézus Krisztus előtt még nem volt magának ennek az önközlésnek a mozzanata. Vö. az →*ószövetség* mint az üdvtörténet mozzanata; az →*új szövetség* mint az üdvtörténet mozzanata; →*Szentírás*. – Ahol Istennek Jézus Krisztus által történő kinyilatkoztató önközlése (melynek Jézus Krisztus a csúcspontja és végérvényes alakja) eszkatologikus és reflektált módon úgy tudatosul, hogy explicit, társadalmi létezésre és eszkatalogikus végérvényességre tesz szert, ott azzal a jelenséggel állunk szemben, amelyet →*Egyháznak* nevezünk. Az Egyház címzettje és hirdetője ennek az abszolút kinyilatkoztatásnak. Ha Isten abszolút feltárulkozásának ez az igazsága a végérvényes igazság – mégpedig mint győzelmes és nem csupán ideológiai, hanem Jézus Krisztusban mindig *reálisan* adott igazság –, akkor az Egyház az igazság megvallásában tévedhetetlen. Ez azt jelenti, hogy az Egyház tanúságtétele, amelyben Isten Jézus Krisztusban történt önátadásának tárgyi és reális igazsága van jelen, nem veszíthet épségéből, hogy e tanúságtételbe nem csúszhat tévedés, ha az az Egyház teljes lényének latba vetésével történik, hiszen különben nem léteznék többé Jézus Krisztus igazsága sem (→*tévedhetetlenség*). Mivel Jézus Krisztus igazsága győzedelmes az Egyházban, és ez a győzelem az az igazság, ami a *hierarchikusan tagolt* Egyházat létrehozza, azért a „tévedhetetlenség" meg kell, hogy illesse az Egyház hierarchikus vezetői, tanítóhivatali (pápa és a püspökök) tevékenységét. A tanítóhivatalnak kell megőriznie Krisztus igazságának állandó jelenlétét, tudnia kell a mindenkori történelmi helyzetre alkalmazni és kifejteni.

KÍSÉRTÉS. Kísértés az, ami az embert →*bűnre* csábítja. Hogy a teremtményi szabadság aktívvá válhasson, ahhoz az kell, hogy az ember (igazi vagy vélt) értékekről olyan (passzív) tapasztalatot szerezzen, amely cselekvésre készteti. Ha az embernél az aktív cselekvésnek ez a szükséges ingere – az →*ősállapot* kegyelmének, az →*integritásnak* az elvesztése következtében – →*kívánságként* jelentkezik, amely úgy követi a maga részcélját, hogy nincs tekintettel az ember erkölcsi összcéljára, és nem hozható megfelelően összhangba az ember jó alapdöntésével, akkor lesz az erkölcsi rosszra való csábítás kísértéssé, úgy, ahogyan az a bűnbeesés utáni létrendben megnyilvánul: a kísértés megmarad annak ellenére, hogy az ember Isten iránti engedelmességében elutasítja és *nem*et mond rá, a kísértés tehát az emberben ezzel a *nem*mel együtt egzisztál, és így áttekinthetetlenné teszi számára a saját helyzetét (DS 1533 és köv.; →*üdvösség bizonyossága*). Ennek ellenére fenn kell tartani azt, hogy önmagában véve a tartós kísértés sem szünteti meg az ember →*szabadságát* és felelősségét (1Kor 10,13; DS 1536-1539 1568), és hogy a kísértést Isten kegyelmében le lehet győzni imádsággal és éberséggel (Mt 26,41), reménységgel párosuló hittel (Ef 6,16) és aktív →*aszkézissel*; kivéve ha a kísértés →*kényszerré* válik, ekkor viszont a szubjektíve súlyos bűn lehetősége megszűnik. A Szentírás és a hagyomány szerint a kísértés oka lehet a szabad döntést megelőző emberi léthelyzet valamennyi mozzanata: a kozmikus →„*fejedelemségek és hatalmasságok*", a →*világ* és magának az embernek a belső állapotai.

KIVÁLASZTÁS. A kiválasztás az alapgondolata Isten népe történelmének, amelyet az Ószövetség rögzít. E kiválasztás tárgya Izrael népe mint Ábrahámtól származó egyéges egész. Bár ez a kiválasztás Isten szeretetéből fa-

kadó szabad és előre nem is gyanítható választás volt, később mégis azt látják benne, hogy Isten hűségesen megtartja ígéreteit. E kiválasztást elvileg megrősíti az, hogy Jézus „küldetése" Izrael egész népének szólt. Jézus csak azután szűkíti le küldetését átmenetileg a nép „maradékára" („kicsiny nyáj"), miután az akkori Izrael elutasítja őt. Isten új közösségének végérvényes megalapításánál (Mt 16,18) azonban Jézus nem szektára, hanem egyetemes közösségre gondol, amely mindenkinek elérhetővé teszi az üdvösséget. Akik Jézusban megszentelődve, Isten kegyelmének ajándékaként elfogadják kiválasztottságukat, azokat nevezi az Újszövetség a szó szoros értelmében „Isten választottainak" (Róm 8,33; Kol 3,12; 1Pt 1,1 és máshol). A bibliai értelmezésen kívül teológiai értelemben a kiválasztás jelenti Istennek jóságos elhatározásából származó és az egyes embert is megillető üdvözítő cselekedetét, amely az egyes emberrel szabadon rendelkezik ugyan, de mégsem küszöböli ki, hanem éppenséggel kieszközli az ember önálló döntését és döntésének megfelelő magatartását *(→predesztináció, →elvetés)*.

KÍVÁNSÁG. A kívánság (latinul: concupiscentia) jellemző tulajdonsága az, hogy az emberi szabadságot – amelynek döntését megelőzi és amely a kívánságon nem tud tökéletesen uralkodni – valamely rész-érték *(→jó)* megvalósítására indítja. Ha a kívánság olyasmire irányul, aminek szabad helyeslése *→bűn* volna, akkor az ilyen kívánságot „gonosz kívánságnak" nevezzük. A Szentírás szerint az *→Ádám* utáni üdvtörténetben a bűn főképpen a kívánsággal összefüggésben jelentkezik, de a kívánság mégsem azonos a bűnnel (Róm 7,8; DS 1515 és köv.), úgyhogy még a megigazult emberben is van kívánság (Róm 13,14 és máshol), sőt, valamennyi dimenziójában van, és ezért a kívánság székhelye nem lehet egyedül a *→test* (Róm 7,7 és máshol), amely nem azonos

a bibliai →„*szarx*" fogalmával. Az Egyház tanítása szerint a kívánság természetes dolog (DS 1979 és köv.); de ahhoz a létezéshez képest, amelyet Isten eredetileg szánt az embernek, a kívánság – főképp abban a formában, ahogyan tapasztaljuk – az eredetileg Istentől nekünk szánt döntési képesség hiányáról tanúskodik: ennyiben következménye az →*eredendő bűnnek*, és ösztönzés a személyes bűnre (→*kísértés*), bár a kívánságot mint bűnre csábítást Isten kegyelmével le lehet győzni (DS 1512 1515 és köv. 1521 1536-1539 1568). A mai teológia szakított mind a kívánságnak Szent Ágostontól származó értelmezésével, amely szerint a kívánság tartalmilag azonos az eredendő bűn folytán átszármazó vétekkel, mind pedig a tridenti zsinat utáni teológusok többsége által vallott felfogással – amely szerint a kívánság tisztán csak jogi értelemben következménye az eredendő bűnnek, önmagában véve azonban egészen „természetes", vagyis a konkrét emberrel is összhangban van és magától értődő –, és a kívánságot az ember természetes, még nem gonosz ösztönösségének tekinti, amely azonban – ha még nincs alárendelve az ember személyes-erkölcsi döntésének – mégis ellentmondásban van a természetfeletti →*egzisztenciállal*, ennélfogva a bűn valóságos megjelenése. A megigazultban a kívánság olyan állapotot hoz létre, amelyben az ember aktívan vállalja a →*halált* és így legyőzi a kívánságot (lásd még: →*aszkézis*). A kívánságnak „külső" vonatkozása is van, ugyanis a kívánság nemcsak egyéni, hanem társadalmi összefüggéseket is meghatároz. Egy olyan világban, amelyre a kívánság nyomja rá a bélyegét, a szabadságról (igazságosságról) úgy nyerünk tapasztalatot, hogy a hiányát érezzük: tapasztaljuk, hogy a szabadság még hátra van, hogy nem szükségszerű társadalmi struktúrák akadályozzák, és hogy ki kell harcolni.

KLÉRUS. A klérus – egyházi és teológiai értelemben – az Egyházban azon személyek köre, akik valamilyen részt (görögül: klérosz) kapnak az Egyház →*hivatalából* és hivatali →*teljhatalmából* (e részesedés mértékét közelebbről maga az Egyház szabja meg). Az egyházi hivatallal és a szenteléssel kapcsolatban lásd a jelen szócikket, valamint az →*„egyházirend"* és a →*„papság"* címszókat. A latin Egyházban a klérusba való felvétel (az →*elhivatottság* egyházi részről történő elfogadása után) diakónussá szenteléssel történik (a helyi egyház kötelékében). A klérus nem az egész Egyház, ahogy a neve is mutatja. A klérus semmiféle elsőbbséget nem élvez a laikusokkal szemben, de nagyobb kötelezettségei vannak, és lényege szerint szolgáló funkciója van az Egyházban, amit éppen azzal tölt be, hogy az egyes klerikusok által – akik más-más mértékben részesednek az →*egyházi hatalomból* – kormányozza az Egyházat (és nem a világot). Ezenkívül a latin Egyházban a klérus a kötelező nőtlenséggel és a kötelező kánoni engedelmességgel szolgáló és tanúságtevő funkciót tölt be a világban és a világ számára.

KOLLEGIALITÁS. Az a klasszikus teológiai kérdés, hogy milyen viszony van a →*pápa* és a zsinat között – illetve pontosabban: a pápa mint az Egyház legfőbb pásztora és a teljes püspökkollégium mint ugyanazon legfőbb hatalom kollektív birtokosa között –, elveszti minden talányosságát (ami a következő problémából adódik: hogyan lehet elkerülni, hogy az Egyházban a teljes és legfőbb hatalomnak két birtokosa legyen), ha a magyarázat alapjaként a kollegialitás elvét alkalmazzuk. Eszerint az Egyházban a legfőbb hatalom birtokosa a teljes püspökkollégium a pápával együtt és a pápa fennhatósága alatt, aki a püspökkollégium feje. A hatalomnak ez az egyetlen birtokosa a teljhatalmat gyakorolhatja valami-

lyen sajátos kollegiális aktussal vagy a pápa által, aki mindig a kollégium fejeként jár el, akkor is, ha a püspökkollégium erre nem ad külön jogi meghatalmazást. Ezért a pápa eljárása egyben mindig eljárása a püspökkollégiumnak is, amelynek ő az első és nélkülözhetetlen tagja. A főhatalomnak tehát csak egy szubjektuma van (a pápa mint fő alatt egyesült püspökkollégium), de e legfelső hatalom gyakorlásának két módja van. E magyarázat a legkevésbé sem csökkenti a pápai primátus jelentőségét. A pápát nem a többi püspökök összessége, hanem Jézus Krisztus ruházta fel különleges ranggal, de csak annyiban, amennyiben a pápa, összes jogait és cselekedeteit tekintve, az Egyház és a teljes püspökkollégium látható feje kell, hogy legyen. Jézus Krisztus egyházalapító akarata a teljes püspökkollégiumra irányul, amely mint kollégium ugyanazzal a hatalommal rendelkezik, mint a pápa, de csak a pápával együtt és az ő fennhatósága alatt. Ez az értelmezés egyrészt önmagában ellentmondásmentes, másrészt összhangban van az Egyház tanításával (→*püspök*, →*egyházi hatalom*).

K. F.

KOMMUNIKÁCIÓ (a latin „communico" szóból, melynek jelentése: közössé tesz, részesít valakit valamiben). A kommunikáció a személyes meghallóképesség és a szabad nyitottság alapján megvalósuló közlés, amely a közlést tevő és a közlést befogadó (meghalló) személy között közösséget eredményez; ezt a közösséget szintén kommunikációnak (vagy helyesebben: communionak) nevezzük. A kommunikáció legmagasabb rendű formájánál a közlést tevő saját magát közli a közlés befogadójával: ez az önközlés (lásd: →*Isten önközlése*). A kommunikáció az →*ember* lényegéhez tartozik, mivel az ember nem lehet individuális szubsztancia vagy csupán immanens szubjektum, hanem már eleve úgy „van", hogy érintkezik

a másikkal, vagyis nyelv, gesztusok, jelek stb. útján „kommunikál". Az Én, amelyet a Te megszólít, csak az Én-Te-kapcsolatban (ami nem korlátozódik szükségképpen két személyre, hanem csoportra, osztályra stb. is kiterjedhet) jön létre a szó igazi értelmében, mert a →*személy* szabadsága és egyszerisége csak úgy valósul meg, hogy a személy állást foglal azzal kapcsolatban, amit mondanak neki.

A kommunikációnak az ember lényegéhez tartozó képessége már eleve magában foglalja azt a lehetőséget, hogy az embert megszólítsa egy abszolút, egyetemes Te, és végérvényes, kozmikus közösségbe hívja önmagával. A kinyilatkoztatás szerint az ember képes arra, hogy természetével összhangban (konnaturális módon) befogadja Isten közlését, amely az Ő önközlése, és így mindenkor partnere legyen az abszolút lénynek; az abszolút lény azonban az ember emberré lett testvéreként nyilatkoztatja ki magát, úgyhogy az Istennel való kommunikáció Jézus Krisztusban Isten önátadása az embernek és az ember önátadása Istennek, mely kommunikáció csúcspontja a →„*mennyben*" megvalósuló kommunikáció (→*Isten színelátása*) lesz. A kommunikáció sajátos formája az úgynevezett „lelki áldozás", vagyis az ember hitből és szeretetből fakadó vágyakozása arra, hogy – az eucharisztikus kenyér vétele nélkül (de ennek tudatos vagy implicit óhajtásával) – megvalósuljon és növekedjék a Jézus Lelkében (→*pneuma*) való tartós egység Jézus Krisztussal. Az Egyház tanítása szerint a „lelki áldozás" valódi személyes kommunikáció Jézus Krisztussal, mert nem szentségi úton az eucharisztia szentségi kegyelmét eszközli ki (DS 1648).

KONCILIARIZMUS: a 12. és 13. század kánonjogászaitól kiinduló, sokféle változatban előforduló elmélet, amely szerint az egyetemes zsinat fölötte áll a pápának. A konciliarizmus korábbi formái – amelyek az egye-

temes zsinatban nem elsősorban autonóm püspökök gyülekezetét, hanem inkább az összegyház képviseletét látták – jobbára teológiai megfontolásokon alapultak (hitbeli kérdések eldöntése, skizmák megszüntetése és ellenpápák eltávolítása, más egyházi reformok; a konciliarizmus e típusának fő képviselője: Páduai Marsilius, meghalt 1343-ban), későbbi formáit pedig az a törekvés jellemzi, hogy emeljék az egyes püspökök vagy egyházaik rangját, amit az egyes nemzetek és uralkodóik gyakran politikai okokból követeltek (gallikanizmus). A konciliarizmust az Egyház végleg az I. vatikáni zsinaton ítélte el *(→pápa)*. A konciliarizmus figyelmen kívül hagyja, hogy a zsinatnak az Egyház mindenkor adott struktúráját kell visszatükröznie. De ebben a struktúrában az apostolkollégium (püspökkollégium) csak a fejével együtt és annak fennhatósága alatt létezik (Péter – pápa), és vele együtt (nem pedig mellette és ellenére) alkotja az Egyház vezető testületét.

KONFLIKTUS. Bár a „konfliktus" szót gyakran szűken értelmezik, és csak egymással harcoló felek összecsapásának jelölésére alkalmazzák, a konfliktus mint szociológiai szakkifejezés az összeütközések tetszőleges eredetű, különböző erősségű és különbözőképpen lejátszódó típusait foglalja magában (elméletek, normák, nemzedékek, szerepek konfliktusa, bérkonfliktus, faji konfliktus, fegyveres konfliktus). A konfliktusok különféle megjelenési formáiból valamint abból a tényből, hogy konfliktusok az élet annyira különböző területein adódnak, arra következtethetünk, hogy a konfliktusok – bár szabályozott mederbe terelhetők – a társadalmi élet elkerülhetetlen alapadottságai közé tartoznak. Ezért valamennyi konfliktus-formával kapcsolatban felvethetők bizonyos alapkérdések: milyen feltételek esetén keletkeznek konfliktusok? Milyen mértékben lehet konfliktuso-

kat elemezni? Hogyan lehet konfliktusokat szabályozni vagy úrrá lenni rajtuk? Ami a teológiának a konfliktussal kapcsolatos alapvető állásfoglalását illeti, megállapíthatjuk, hogy egyrészt az →*eredendő bűn* és a rendetlen →*kívánság* (concupiscentia) tana racionális magyarázatot nyújt a konfliktusok elkerülhetetlenségére, másrészt a →*megváltás* és kiengesztelődés tana, valamint a felebaráti szeretet parancsa modelleket kínál a konfliktusok enyhítésére és leküzdésére. Itt azonban semmiképpen sem szabad megfeledkezni arról – mint ahogy ez az Egyházban gyakran történik –, hogy a társadalmi konfliktusoknak alkotó szerepük van a társadalmi képződmények továbbfejlődésében.

K. F.

KONKLUZIÓ-TEOLÓGIA: a rendszeres teológiának az az irányzata, amely oly módon próbálja megérteni a kinyilatkoztatott igazságokat és a jelenleg adott hitet, hogy a logikai szabályok segítségével (amelyek azt mondják meg, hogyan lehet két tételből – a főtételből és az altételből –, amelyben három fogalom szerepel, következtetés segítségével eljutni egy harmadik tételhez, a zárótételhez) következtetéseket (latinul: conclusio) von le. Ennél az eljárásnál lehet a főtétel és az altétel egyaránt kinyilatkoztatott igazság, vagy lehet a főtétel kinyilatkoztatott igazság és az altétel természetes igazság. Valamely következtetést természetesen csak akkor lehet isteni →*hittel* (lásd még: →*teológiai minősítések*) elfogadni, ha az isteni kinyilatkoztatás legalább implicit módon az altételt is tartalmazza (→*dogma*). Ha az altétel természetes igazság, akkor a következtetés csak egyházi hit tárgya lehet (vö. →*teológiai minősítések*). A konkluzió-teológia akkor valódi teológia és akkor jogosult, ha nem tesz úgy, mintha át tudná látni a →*titkot*, és ezzel tökéletesen meg tudná érteni és felfoghatóvá tud-

ná tenni az alapul vett kinyilatkoztatott igazságokat, és ha csak a hit jobb megértését kívánja szolgálni oly módon, hogy világosabbá teszi a kinyilatkoztatás belső egységét. Vö. →*dogmafejlődés*.

KONSTANTINÁPOLY (a bizánci birodalom fővárosa, ma Isztambul). Konstantinápolyban négy egyetemes zsinatot tartottak. Az I. (ez volt a 2. egyetemes zsinat, I. Damasus pápa idején, 381. májusától júliusáig) azokkal a tévtanokkal szállt szembe, amelyek tagadták a Szentlélek istenségét (vö. →*makedonianizmus*), és megfogalmazta azt a hitvallást, amelyet a római és a bizánci eucharisztikus liturgiában imádkoznak (DS 150). A II. (ez volt az 5. egyetemes zsinat 553. V. 5-től VI. 2-ig, Vigilius pápa idején) még egyszer elítélte a →*nesztorianizmust* (DS 421-438), és elvetette az →*origenizmust*, (DS 403-411). A III. (ez volt a 6. egyetemes zsinat 680. XI. 7-től 681. IX. 16-ig Szent Agatho és II. Leó pápák idején, melyet trullói zsinatnak is neveznek) elítélte a →*monoteletizmust* (DS 548 553-559) és I. Honorius pápát, mivel nyilatkozataiban – amelyek azonban nem voltak ünnepélyesen kihirdetett, formális tanbeli döntések – szócséplésnek nevezte a monoteletizmus-vitát. A IV. (ez volt a 8. egyetemes zsinat, 869. X. 5-től 870. II. 28-ig, I. Miklós és II. Adorján pápa idején) elítélte Photiosz görög pátriárkát a szakadás miatt (vö. DS 650-664). Ezt a zsinatot a különvált keleti egyházak már nem ismerik el egyetemesnek.

KONSTANZ. A 16. egyetemes zsinatnak – amely 1414. XI. 5-től 1418. IV. 22-ig ülésezett Konstanzban, és elsősorban a nyugati egyházszakadást akarta megszüntetni (XII. Gergely lemondott, XIII. Benedeket és [az akkori!] XXIII. Jánost letették, V. Mártont megválasztották) – teológiai jelentőséget John Wiclif tévtanainak (DS

1151–1195) és Husz János tévtanainak elítélése (DS 1201-1230 vö. 1247-1279) valamint az a definíció kölcsönöz, hogy mindegyik eucharisztikus szín (a kenyér színe éppúgy, mint a bor színe; lásd: →*species*) az egész Krisztust tartalmazza, testével és vérével együtt. A zsinat ama tanításának értelmezése (V. Márton megválasztása előtt a 4. és 5. ülés), hogy a zsinat felette áll a pápának is, még a katolikus teológiában is vitatott kérdés.

KONSZENZUS (latin, jelentése: beleegyezés, egyetértés). 1. Konszenzus a →*házasságban*: a férfi és nő szabad, kényszertől mentes döntése, amellyel egész életre szóló élet- és szeretetközösségre lépnek. 2. „Consensus patrum": az →*egyházatyák* egyetértése egy bizonyos hitbeli kérdésben mint *hitbeli kérdésben*; az egyházatyák egyetértését tulajdonképpen már akkor is feltételezhetjük, ha ki lehet mutatni mindazon atyák egyetértését, akik valamilyen tant, explicit módon, kinyilatkoztatott tanként terjesztettek elő anélkül, hogy bárki ellentmondott volna. A „Consensus patrum" kötelező érvényét gyakorlatilag már az első →*zsinatok* tanúsítják, elméletileg pedig a tridenti zsinat mondta ki (DS 1507). 3. „Consensus theologorum": az ortodoxiájuk és jelentékeny teológiai munkásságuk miatt kiemelkedő teológusok egyetértése, amelyben – illetve: amilyen mértékben benne – visszatükröződik és felismerhető az egyházi tantóhivatal tanítása (DS 2879 3881 és köv.). 4. „Consensus universalis": a hivők összessége nem tévedhet meg hitében, amikor a hit és erkölcs dolgaiban kifejezi általános egyetértését (II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 12).

KONSZUBSZTANCIÁCIÓ. A konszubsztanciáció katolikus részről elvetett elmélete azt állítja, hogy Jézus Krisztus teste és vére, bár az →*eucharisztiában* valósággal jelen van, együtt létezik a kenyér és a bor →*szubsztanci-*

ájával, úgyhogy a kenyér és a bor tapasztalati valósága (amely bizonyosan megmarad az átváltoztatás után) abszolút értelemben is kenyér és bor, és nem csupán annak színe (lásd: →*species*). A konszubsztanciációnak a patrisztikában és a középkorban megtalálható, egyelőre még tisztázatlan előzményei végül is a →*transzszubsztanciáció* egyházi elméletének kialakulásához vezettek. A konszubsztanciáció megújított változata lett Luther álláspontja (amelyet a tridenti zsinat elítélt: DS 1652), és jobbára ez a modern lutheránus vallás álláspontja is.

KONTINGENCIA. A kontingencia filozófiai fogalma egy valódi (egzisztáló) létező „esetlegességét", vagyis nem szükségszerű voltát jelenti (más szóval: a →*lényeg* [milyenség] és a →*létezés* különbözőségét és nem szükségszerű egységét). E kontingencia nyilvánul meg annak a transzcendentális szükségszerűségnek a – szabadság és a változás tapasztalatán alapuló – belátásában, hogy bizonyos ítéleteket („Ezt tettem") pusztán asszertórikus ítéleteknek kell elismernünk. Ha tehát egy létező lényegénél fogva nem foglalja magában a létezést, akkor a lét és lényeg fennálló egysége (ennek nem magától értődő mivoltában, feladatként való megjelenésében, titokszerűségében stb.) valami máson alapul (mivel minden ténylegesség valamilyen szükségszerűségen alapul és nem lehet azonos azzal, mint ahogy minden asszertórikus ítélet eleve magában foglal egy apodiktikus ítéletet, és mégsem azonos vele). Ezért az ilyen létező úgy jelenik meg, mint amit Isten abszolút →*léte* hozott létre és hordoz; nélküle tehát ez a létező nincs, és Isten létének (implicit) igenlése nélkül nem is állítható. Ezt a viszonyt (a kontingenciának és a kontingencia tapasztalatának megfelelően) csak Istentől szabadon létrehozott viszonyként gondolhatjuk el. Így tehát a kontingencia a teremtettség teológiai fogalmának (némileg lefokozott) megfelelője a filozófiában, mivel

e teológiai fogalom határozottabban ragadja meg a kontingens létező szabad tételezettségét (létrehozott voltát), és az „első", teremtő hatóokot azonosítja az élő Istennel, akivel az ember az üdvtörténetben találkozik és akinek konkrét megnyilvánulásait tapasztalja.

KONTRICIONIZMUS. A kontricionizmus jelenti *a)* azt a korai skolasztikában kialakult teológiai elméletet, hogy a hatékony és igazi bűnbánat (amit akkoriban latinul „contritio"-nak neveztek) szükségképpen már megigazulttá tevő →*szeretet* is egyben; hogy az olyan bűnös, aki contritio-val járul a →*bűnbánat szentségéhez*, már meg is igazult; és hogy a feloldozás csupán az ideigtartó büntetések elengedését és az Egyházzal való kiengesztelődést eszközli ki. A skolasztika virágkorában ez az elmélet átalakul az →*attricionizmus* egyik válfajává: a becsületes, de megigazulást még nem eredményező attritio a bűnbánat szentségének erejével a feloldozásban átalakulhat teljes contritio-vá. Ezen a módon kerekednek felül (a tridenti zsinaton is: DS 1677 és köv.) a korai skolasztika elméletén, amely szerint a feloldozás nem törli el a bűnt, hanem csak a már bekövetkezett kiengesztelődést jelzi, és amelyet Luther is képviselt. A kontricionizmus jelenti *b)* a bajanizmusnak, a janzenizmusnak és más irányzatoknak azt a nézetét, hogy az igazi bűnbánat →*motívuma* minden esetben az Isten iránti, tökéletes szeretet kell, hogy legyen (ezt a nézetet már e mozgalmak jelentkezése előtt elítélték a tridenti zsinaton); és jelenti *c)* azt a még későbbi elméletet, hogy az →*istenfélelemből* fakadó bűnbánathoz a szentség vételekor szükségszerűen társulnia kell az Isten iránti szeretet legalább valamilyen kezdeti, gyenge, de önzetlen formájának, még ha ez önmagában, a szentség nélkül nem eredményez is megigazulást. 1667-ben VII. Sándor pápa megtiltotta, hogy a kontricionisták és attricionisták így kialakult vitájában

(amelyben az attricionisták azt állították, hogy a szentség vételéhez elegendő az attritio-ban benne rejlő önző szeretet is) a szemben álló felek teológiai cenzúrát alkalmazzanak egymás ellen (DS 2070). Vö. →*istenfélelem.*

KONVENIENCIA-ÉRV: egy teológiai valóságnak – a középkori teológiában és manapság is alkalmazott – olyan megközelítésmódja, amely e valóság feltételezésének „célszerűségét" mutatja ki (más kinyilatkoztatott tényekhez, Isten tulajdonságaihoz stb. mérve), de nem támaszt igényt arra, hogy ezzel e valóság *szükségszerű* létezését is bizonyítottnak tekintsék. Ahol egy ilyen valóság létezését már megállapították, ott a konveniencia-érv arra szolgál, hogy segítségével elmélyedjenek e valóság lényegében, és feltárják más valóságokkal való összefüggéseit; ebben az értelemben tehát a konveniencia-érv elengedhetetlen a teológiában. Ahol egy valóság létezését még nem állapították meg, ott a konveniencia-érv *mint ilyen* érv azt nem is bizonyíthatja. De előfordulhat az is – amit szintén tekintetbe kell venni –, hogy olyan megfontolások, amelyeknek objektíve meggyőző erejük van (legalábbis az erkölcsi bizonyosság értelmében), másoknak pusztán konveniencia-érvnek bizonyulnak. E körülményt figyelembe kell vennünk, ha helyesen akarjuk megítélni a →*dogmatörténetet.*

KONVERGENCIA-ÉRV. A konvergencia-érv valamely tétel megalapozása oly módon, hogy kimutatjuk: a szóban forgó tétel mellett szól több, egymástól független megfigyelés és meggondolás. A konvergencia-érv bizonyosságot, illetve valószínűséget eredményez, ha a jelek sokaságának konvergenciája (konvergálnak: egy irányba tartanak) mint logikai tényállás egyedül *csak* azzal magyarázható meg, hogy feltételezzük a szóban forgó állítás helyességét, illetve, ha ez csupán a legkön-

nyebben érthető magyarázatot szogáltatja a fenti konvergenciára (habár nem zárja ki ténylegesen a konvergencia másféle magyarázatának összes lehetőségét). Ha felvetjük, hogy értelmesen mekkora bizonyosságot követelhetünk egy ismerettől a gyakorlati cselekvés szempontjából, és kiderül, hogy feltétlen *kötelességünk* cselekedni egy olyan tételnek megfelelően, amelynek (tisztán elméleti igazságértékét tekintve) csak a „valószínűségét" biztosítja egy konvergencia-érv, akkor az elméleti valószínűség azonos a (közvetett) gyakorlati bizonyossággal. Az apologetika és a →*fundamentális teológia* érvei jellegüket tekintve konvergencia-érvek, ha az egyes ember konkrét megismerési lehetőségeihez viszonyítjuk őket (minthogy az egyes embernek nagyon is véges a tehetsége, az előképzettsége, az ideje stb.).

KONVERZIÓELMÉLET. A konverzióelmélet *a)* a szentmise áldozatjellegének spekulatív magyarázata: ha az →*áldozat* lényegének általában azt tartják, hogy az áldozati ádományt (nem lerombolják, hanem) magasabb rendű állapotba hozzák és ezzel átadják Istennek, akkor a →*szentmiseáldozat* formálisan azonos a →*transzszubsztanciációval* mint transzszubsztanciációval, ugyanis ennek során a földi áldozati adomány átváltozik Jézus Krisztus testévé és vérévé, és így lesz Istené; *b)* magának a →*transzszubsztanciációnak* spekulatív magyarázata: Jézus Krisztus teste a kenyér „átváltozása" *mint átváltozás* által lesz jelenvalóvá.

KÖRÜLMETÉLÉS. A körülmetélés az Ószövetségben a férfi nemiszerv fitymájának eltávolítása, ami sok régi népnél előfordul →*beavatási* rítusként. A körülmetélés Izraelben a szövetség jele, amely azt tanúsítja, hogy az izraeli férfi hozzátartozik a szövetség népéhez, és joga van részt venni a kultuszban. Így lett a körülmetélés a

zsidó számára az üdvözülés biztosítéka; lásd viszont a körülmetélés szellemi értelmezését a prófétáknál (Jer 4,4; Ez 44,7). A katolikus teológia úgy tekinti a zsidó körülmetélést, hogy az az Ószövetség idején ószövetségi szentség volt, amely a szövetség népének hite következtében eredményezett megigazulást (DS 1602 1614). Az Újszövetség világosan beszámol Jézus és Keresztelő János körülmetéléséről; a jeruzsálemi ősegyház zsidókeresztényei magától értődő feltételnek tekintették a körülmetélést, amely súlyos problémát jelentett azonban a pogánykeresztények számára, akiket végül is felmentettek a körülmetélés kötelezettsége alól (ApCsel 15,6-31). Ez Szent Pál érdeme volt, aki csak a lélek szerinti körülmetélést ismerte el igazi körülmetélésnek (Róm 2,25-29), és azzal, hogy a →*keresztséget* nevezte „krisztusi körülmetélésnek" (Kol 2,11 és köv.; vö. Fil 3,3), érvénytelennek nyilvánította a régi körülmetélést (Gal 5,6). – A körülmetélés történelemteológiai vonatkozásait illetően lásd: →*ószövetség*.

KÖTELESSÉG. A kötelesség (mint a szabadság alaptapasztalata, amelyre akkor tesz szert az ember, ha az Istenre irányuló transzcendenciában találkozik a jóval) az a megfellebbezhetetlen és feltétlen igény, amit a (végső soron személyes) jó támaszt a másik személy szabadságával mint szabadsággal szemben (kötelezettség) és az a feladat, amelyet kiró rá (kötelesség). A kötelesség végső soron →*személy* és személy viszonyának egyik módozata, és ezért benső lényege szerint oly sajátosság, amit maga a szeretet hordoz; ekkor viszont a kötelesség az egyik mozzanata mindazoknak az értékeknek, amelyek konkrétan hozzátartoznak egy személy lényegéhez és beteljesüléséhez, úgyhogy ennek következtében dologi javak is róhatnak kötelezettséget a személyre. Más szóval: az erkölcsi értékeknek, vagyis azoknak az értékeknek, amelyek lényegi

alkotórészei a személyként való létezésnek – és ha ilyen alkotórészek –, kötelező jellegük van, és ebben a minőségükben Isten akarata is elrendeli őket (→*természetes erkölcsi törvény*), mivel ezeket ilyen erkölcsi értékekként csak az Isten abszolút létére irányuló transzcendenciában – tehát csak Isten akarata által előírt értékekként – lehet felfogni. A kötelesség megszűnik kényszerű, idegen törvényként hatni ott, ahol a szeretet „kötelességeként" fogják fel, ezt a szeretetet pedig (a szó legtágabb értelmében) kegyelmi ajándéknak tapasztalják.

KÖZBÜLSŐ ÁLLAPOT. A teológiában közbülső állapotnak nevezzük az ember halál utáni állapotát, mivel egyrészt végleg megpecsétlődik sorsa a →*halállal*, mely személyes döntés tárgya, másrészt viszont az ember nem gondolható egyszerűen és minden esetben egészen beteljesült lénynek, mivel még mindig tart a világ folyása, és ehhez a világhoz az elhunyt is hozzátartozik. Az így adódó kettősséget azzal szokták megvilágítani, hogy azt mondják, „lélekben" az elhunyt „már most" →*Isten színelátását* élvezi (→*menny*), vagy a →*pokol* kínját szenvedi el, vagy a →*tisztítótűzben* van, és „csak később" fog →*„testben"* feltámadni (→*feltámadás*). Ezek a kijelentések helyesek. Csupán azt kell szem előtt tartanunk, hogy az ember szubsztanciális egysége miatt – aminek ontológiailag elsődlegessége van az emberi lételvek pluralitásához képest – a „testre" vonatkozó kijelentés egyúttal a „lélekre" is vonatkozik és megfordítva, és hogy az elhunyt nincs egyszerűen kívül a világidőn, de nincs is ugyanúgy alávetve neki, mint azok, akik szabad tevékenységük által még megérlelődhetnek. A közbülső állapotra vonatkozó teológiai kijelentés tehát maga is „közbülső kijelentés" (ha szabad ezt a kifejezést használnunk): ebben a kijelentésben dialektikus egyensúly jön létre az *egy* emberre vonatkozó kijelentések szükségszerű és meg-

szüntethetetlen kettősségén belül, amely abból adódik, hogy az ember lényegét csak akkor fejezhetjük ki helyesen, ha szellemi személyként és ugyanakkor a világhoz tartozó lényként jellemezzük. Ezért nem lehet sem különválasztani, sem megfelelően egyesíteni ez egyéni és a kozmikus, a szellemi-személyes és a testi →*eszkatológiát*. A közbülső állapot tana ezen az elvi antropológiai tényálláson alapul.

KÖZÖSSÉG. A közösség oly személyes létezők sokaságának egysége, akik meghatározott viszonyok (személyes →*kommunikáció*, jogviszonyok, térben és időben való egymásmellettiség, transzcendentális viszonyok) alapján egy csoportba egyesültek. A közösség filozófiailag az ember lényegéből ered, mivel az ember csak úgy ébredhet tudatára saját „én"-je egyszeriségének, ha tapasztalja a más emberekkel való együttlétet. Mivel az „én" megvalósítása csak közösségben és csak közösség által történhet, az ember magára találása és a közösséggel való egysége nem fordított, hanem egyenes arányban növekszik. A világon belüli közösségek különböző fajtái vagy mozzanatai az emberi létezés különböző dimenzióin alapulnak (→*házasság*, család, barátság, nép). A teológia pontosabban megindokolja az ember ama sajátosságát, hogy közösségi lény: a magától Istentől megszólított ember úgy partnere Istennek, hogy személyes egyszeriségét az összes ember közösségé*ben* és az érte végzett szolgálatban kell megvalósítania. Tehát az embernek szóló isteni önközlés, mely Jézus Krisztusban következett be, nem az atomizált egyes emberek egyéni üdvtörténeteit alapozta meg, hanem az *egy* emberiség *egy* történelmét. Mindazonáltal az egyes embert Isten ebben a történelemben magáért való lénynek szánta; az egyes ember viszont csak akkor talál magára (mégpedig úgy, ahogyan Isten elgondolta), ha rátalál a magától Istentől létesített üdv-

történelemre, ha személyesen vállalja – és meg is valósítja –, hogy hozzátartozzék ehhez az üdvtörténelemhez (→*Egyház*), és ha gyakorlati szolidaritást vállal azokkal, akiket Isten szeret (szegények, hátrányos helyzetűek). A közösséggel kapcsolatos teológiai megfontolások egyelőre csak első kísérletek a társadalom problémájának teológiai szemléletű megközelítésére, az egyéni és kollektív identitás viszonyának megfogalmazására stb.

KÖZVETÍTŐ (görögül: meszitész, latinul: mediator): általában az a valaki vagy valami, aki vagy ami valamilyen módon kapcsolatot hoz létre két másik létező között, vagy megalapozza ezt a vonatkozást, amely nélküle nem léteznék vagy létezhetnék. Az Isten és ember közti közvetítő – egyedülálló és végérvényes értelemben – →*Jézus Krisztus* (1Tim 2,5; DS 1347 1513; II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 8 14 28 49 60 62, Unitatis redintegratio 20 és máshol), mivel benne (vagyis az ő személyes valóságában [→*unio hypostatica*] és tetteiben [→*kereszt*, →*megváltás*, →*feltámadás*]) egyrészt végérvényesen és győzelmesen bekövetkezik az ember számára Isten abszolút, végérvényes feltárulkozása a történelemben (→*kinyilatkoztatás*, →*kegyelem*, →*Isten színelátása*), másrészt benne (mint kegyelemmel, érdemmel és Isten színelátásával teljes emberben) az ember el is fogadja ezt a feltárulkozást. Ha Isten az emberiséget mint egészet Jézus Krisztusban és Jézus Krisztussal gondolta el, teremtette meg, fogadta el bűne ellenére, váltotta meg és szentelte meg, akkor Jézus Krisztus *a* tulajdonképpeni közvetítő, az *egyetlen* közvetítő. Ami Jézus Krisztus üdvösségközvetítő funkciójának és e funkció hittel történő személyes valóra váltásának lehetőségét illeti, e lehetőség feltétele: minden ember – bensejük legmélyebb rétegeit, az üdvösségüket is érintő – kölcsönös kommunikációja, valamint e radikális kommunkáció konkrét, egzisztenciális „valóra váltá-

sa" és tapasztalása. Ha a megváltottaknak Jézus Krisztuson alapuló egységén *belül* mindenki jelentős mindenkinek (mert ezen az egységen belül Isten mindenkit létének és tevékenységének teljességével együtt akar), és sajátszerűségénél és helyénél fogva mindenkinek ilyen jelentősége van mindenki más számára, akkor óvatosan állíthatjuk, hogy mindenki, aki a kegyelemben él, a maga módján és levezetett értelemben „hozzájárul" a többiek üdvözüléséhez és „közreműködik" valamennyi megváltott üdvösségének művében. – Az Egyház elsősorban Szűz →*Máriára* alkalmazza a „közvetítés" (sőt: a „társmegváltóként" való közreműködés) fogalmát, összhangban egyedülálló üdvtörténeti rangjával, amely megilleti őt mint megváltottat (de nem mint az egyetlen és tulajdonképpeni közvetítőt, aki véghezviszi magát a megváltást).

KREACIANIZMUS. A kreacianizmus mint az Egyház hivatalos tanítása a →*generacianizmussal* ellentétben azt állítja, hogy Isten minden egyes →*lelket* a semmiből teremt (→*teremtés*), és egyidejűleg össze is kapcsolja a nemzés során egyesült szülői sejtekkel, létrehozva ily módon az ember egységét (DS 1440 és köv. 2015 2017 3896). A lélek (a →*preegzisztencianizmussal* és a lélekvándorlás tanával ellentétben) nem létezik a testtel való szubsztanciális egységét megelőzően (DS 403 456). A katolikus teológiában többnyire feltételezik, hogy a lélek a szülői sejtek egyesülésének pillanatában áthatja az embriót (tehát nem csupán a születéskor: DS 2131; és nem az értelem működésének megindulásakor: DS 3220). A kreacianizmus nem tagadja, hogy valóban és igazán a két szülő az új *ember* oka, ugyanakkor viszont kimondja azt is, hogy egy szabad, szellemi személy keletkezése felül kell, hogy múlja a teremtményi okot, úgyhogy azon keresztül maga Isten tevékenykedik. Hogy hogyan egyeztet-

hető össze ez a két dolog – vagyis az az állítás, hogy az ember testét *és* lelkét valóban a szülei nemzik, és az az állítás, hogy a lelket, miként a kreacianizmus tanítja, Isten teremti –, azt az öntranszcendencia fogalmával lehet megvilágítani (→*ember teremtése*). A kreacianizmus azt sem tagadja, hogy Isten abszolút létének dinamikája „benne" marad ebben az okban, és így az új ember keletkezése Isten teremtő aktusa ellenére igazi természetes történés marad, tekintet nélkül arra, milyen erkölcsi minősége van a szülők nemző aktusának.

KRISZTOCENTRIKUS SZEMLÉLET. Krisztocentrikus a keresztény teológia, ha – és amilyen mértékben – megfelelően érvényesíti azt a szempontot, hogy Jézus Krisztus központi helyet foglal el a teremtés és az üdvösség történetében (vagyis minden más rajta alapul, és mindent ő rendez el). Ha elgondolható, hogy Istennek az összes teremtményt hordozó akarata – mely az →*ősállapot* kegyelmének és a megbocsátó kegyelemnek a kegyelmi rendjében úgy hordozza ezeket, hogy tartalmazza a →*természet és kegyelem* mindig meglévő különbségét – ténylegesen, habár szabadon, Isten eredeti akaratán alapul, vagyis azon az akaratán, hogy →*Logoszában* kimondva magát átadja magát a nemisteninek és közölje magát vele, akkor mondhatjuk, hogy *minden*, ami csak megteremtetett (mind a természet mind az emberiség természetes történelme) →*Jézus Krisztusra* irányul, és benne áll fenn. Innen kiindulva azután mondhatjuk (habár ezzel kapcsolatban nincs egyetértés a katolikus teológiában), hogy a természeti világ →*Isten önközlésének* – a Logosz teremtménnyé-levésében bekövetkezett önközlésének – feltételeként és címzettjeként teremtetett; hogy már az ősállapot kegyelme is Jézus Krisztus kegyelme; hogy Isten a bűnt – vagyis azt, hogy az ember szembeforduljon övele – *Krisztusban* „megengedte",

mert Őbenne a bűnt annak az isteni önközlésnek a feltétlen akarata zárja körül, amely eo ipso megváltó önközlés lesz; mert a megigazulás és az istenivé válás kegyelme, ahogyan abban ténylegesen részesülünk, lényegénél fogva olyannyira a Megtestesültnek és Megfeszítettnek a kegyelme, hogy a kegyelem és a megtestesülés csupán egymástól elválaszthatatlan mozzanatai a teremtménynek szóló isteni önközlés egyetlen →*titkának*.

KRISZTOLÓGIA: a →*Jézus Krisztussal*, mégpedig szűkebb értelemben az ő személyével foglalkozó teológiai traktátus (Jézus Krisztus művét, a megváltást, a →*szótériológia* teológiai traktátusa tárgyalja). A krisztológiának elsősorban a →*szentháromságtannal* kell szoros összefüggésben állnia, és annak alapján kell megvilágítania, hogy az üdvrendi →*Szentháromság* azonos az immanens Szentháromsággal, és megfordítva: habár Isten emberré levését abszolút szabad cselekedetnek kell gondolnunk, a kinyilatkoztatás *után* és annak alapján mégis látnunk kell, hogy éppen a Fiú az, akiben Isten más valóságot vesz fel, mint ami öröktől fogva volt, és e más valóságot az Őt valóban megmutató jelenlét megnyilvánulásává teszi. Ebben már az is benne van, hogy a szentháromságtannak és krisztológiának ebben az összekapcsolásában keresendő a keresztény történelem- és világmagyarázat voltaképpeni kiindulópontja (→*krisztocentrikus szemlélet*). Magának a krisztológiának a kijelentései a →*kalkedoni* zsinat óta egészen csekély számú fogalomra épülnek, amelyek azt fejezik ki, hogy Jézus Krisztusban két →*természet* és egy →*hüposztaszisz* van, és hogy az isteni →*Logosz* személye felvette az emberi természetet (vö. →*unio hypostatica*, →*homouszioszi*). Ámde a krisztológia fejlődése ezzel nem zárult le egyszer s mindenkorra. Nyitottsága, mely az értelmezés különböző típusait teszi lehetővé, abból

adódik, hogy tárgyi körülményekben rejlő feszültség van a „felülről" kiinduló krisztológia és az „alulról" kiinduló krisztológia között. A „felülről" kiinduló krisztológiának ama tény elvi lehetőségét és jelentőségét kellene kimutatnia, hogy maga Isten lesz saját magának tőle különböző mása (amit nem csupán az adekvát szentháromságtan vesz alapul – lásd fent –, hanem a teológiai →*antropológia* is): erre céloz az Újszövetség a „Fiú" és az „Ige" bibliai fogalmával. Az „alulról" kiinduló krisztológiának fundamentális-teológiai megközelítéssel (és az →*exegézis* segítségével) Jézus valóságos történetét, Jézus konkrét alakját, →*Jézus életének misztériumait* kellene bemutatnia keveredés nélküli és mégis elválaszthatatlan egységben a dogmatikával, tehát azt kellene hihetően kifejtenie, hogy *ez a Jézus* Isten abszolút, reális jelenléte a világban, és hogy az a mű, amelyet Ő emberként véghezvitt, valóban a világ →*megváltása* (lásd még ezzel kapcsolatban: →*Jézus tudása*, →*halál*). Ekkor a krisztológia mindkét típusában arra derülne fény, hogy már az isteni Logosz emberré levése is Isten legmagasabb rendű, történelmi és visszavonhatatlan önközlése a világ számára, és hogy ezért legalább a krisztológiát és a szótériológiát belső egységnek kell tekinteni és belső egységként kell tárgyalni. Közvetlenül e két traktátus után kell következnie a dogmatikában a dogmatikus →*ekkléziológiának*, melynek tárgya Jézusnak és a megváltásnak történelmi, szociológiai és kegyelmi jelenléte a világban, valamint e jelenlét elfogadása.

KRISZTUSMISZTIKA. A krisztusmisztika alapjai elsősorban Szent Pál teológiájában találhatók meg (a „Krisztusban való lét" gondolatában). A krisztusmisztika azon alapul, hogy az ember tapasztalatot szerez saját személyének Jézus Krisztussal való egyesü-

léséről, amely a kegyelem ajándéka és amelyet már el is fogadott. Jóllehet a misztikus tapasztalat magvát ez a személyes egyesülés alkotja és ez dominál a krisztusmisztika nyelvezetében, a krisztusmisztika mégsem siklik el ama tény felett, hogy a mindenkori egyes ember „Krisztus testébe" épül be, és így továbbra is a Jézus Krisztusban élők közösségére van utalva (Loyolai Szent Ignác: a látható Krisztusért az Egyházban végzett szolgálat misztikája).

KRISZTUS TESTE. Szent Páltól kezdve az egész ekkléziológiai hagyomány az →*Egyházat* nevezi – a „test" fogalmának képletes-analóg alkalmazásával (tehát nem önkényes, betű szerinti értelmezéssel) – Krisztus testének (a legfontosabb helyek Szent Pálnál: 1Kor 6,12-20; 10,14-22; 12,4-27; Róm 12,4-8; Ef 2,11-18; 1,22 és köv.; 4,4.12.15 és köv.; 5,30; Kol 1,18.24; 2,19; 3,15). Az Egyház ugyanis történelmileg megfogható és egységes társaság alakjában létezik (ebben „testesül meg"), ebben az egységben (akárcsak valamely „organizmus") a „tagok" sokaságát egyesíti, amelyek különböző – egyrészt intézményesen meghatározott, másrészt karizmatikus jellegű – funkciókat töltenek be (→*pápa*, →*püspök*, →*egyházirend*, →*laikus*), Jézus Krisztushoz tartozik, aki Úra az Egyháznak („fő": Ef 5,23; DS 870 és köv.), és akinek eszkatologikus végérvényességgel odaígért Lelke (mint az organizmus belső életelve) úgy élteti és úgy tartja meg Isten igazságának és szeretetének kegyelmében (vö. DS 600 és köv. 3807 és köv.), hogy az idők végezetéig Jézus Krisztus történelmi, hatékony jelenléte (az ő →*„alapszentsége"*) marad az emberiség történelmében (II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 7 és köv.). E test egységének és tagoltságának feltétele: *a)* az →*emberiség egysége*, amely megnyilvánul abban, hogy az emberiség egységes biológiailag és történelmi-

leg, és egy a rendeltetése; *b)* Isten egységes üdvözítő akarata *(→Isten üdvözítő akarata)*, amely Jézus Krisztusban minden embert ugyanarra a természetfeletti célra, Isten közvetlen önközlésének befogadására rendel, és az *egy* emberiséget Isten „népévé" szenteli; *c)* a *→megtestesülés* (tehát Isten Igéjének saját „fizikai" testisége), melynek következtében Isten Igéje ehhez az *egy* emberiséghez tartozik; és végül *d)* *→„Isten népének"* ama sajátossága, hogy a Lélek működése által különböző részekre tagolódik. Ennek megfelelően az eucharisztia ünneplése (mint a hierarchikus struktúrájában megjelenő, egybegyűlt közösség visszaemlékezése a Jézus Krisztus testének és vérének feláldozásával történt szövetségkötésre) a legmagasabb rendű megnyilvánulása annak a ténynek, hogy az Egyház Krisztus teste.

KULCSHATALOM. Mt 16,19 szerint Péter kapta meg „a mennyek országa kulcsait" *(→baszileia)*. Későzsidó felfogás szerint a kulcsok Isten kezében vannak (a kulcsok ebben a metaforában a baszileiába való „bemenetellel" függnek össze), aki olykor emberi megbizottaknak adja át azokat (vö. Lk 4,25 Jel 3,7 és Iz 22,22; Lk 11,52; Mt 23,13; Jel 9,1; 20,1.3). A kulcsok az üdvösség útját jelentik, nem magát az üdvösséget. Amikor Jézus Péterre (a sziklára) bízza őket, ez azt jelenti: őt rendeli arra, hogy gondoskodjék az üdvösségnek arról az útjáról, amelyet maga Jézus nyitott meg, vagyis hogy teljhatalommal kormányozza az üdvösség intézményét, az Egyházat. Megjegyzendő, hogy a kulcshatalmat nem szabad összekeverni az *→oldó- és kötőhatalommal*, mivel az előbbit kizárólag Péter kapta. Mai fogalmainkkal e különbség azt jelenti, hogy a főpásztori hatalom az Egyházban az apostolokat is megilleti, de a legfőbb pásztori hatalom csak Pétert.

KULTÚRA. A kultúra az emberi létezés ama sajátossága, hogy az ember szellemi megismerésére és szabadságára támaszkodva maga alakítja önmagát és világát (környezetét). Mert és amennyire az ember szükségszerűen mindig megtestesültként (önmagát testiségében és annak környezetében objektiválóként) és önmagát szabadon megvalósító személyes létezőként egzisztál, azért és annyira sohasem lehet kultúra nélkül. Ezért alapvető feladata az embernek a kultúra is (Ter 1,28), amelynek teljesítésével szintén Istenhez való viszonyát valósítja meg. A keresztény létezés tehát lényegénél fogva sohasem törekedhet arra, hogy kultúraellenes vagy kultúra nélküli legyen. Az ember igazi „természetessége" az ő helyes, vagyis a saját lényegével és a világ lényegével összhangban levő kultúrája, amely kész befogadni Isten titkát és kész engedelmeskedni rendelkezésének. Ezt a kultúrát azonban teremtményi volta miatt mindenkor meghatározza az ember összes egzisztenciálja: a végesség, a fenyegetettség, a bűnösség, a kétértelműség, a kiszámíthatatlanságig menő nyitottság, a „megváltásra szorulás" és a megváltottság. A kultúra nem →*Isten országa*, nem a kegyelem maga (mint alulról kiinduló mű), hanem az az objektiváló és közvetítő anyag, amelyen tevékenykedve az ember felülről származó segítséggel véghezviszi a hit tettét, vagyis elfogadja Isten kegyelemszerű önközlését. Amennyiben a →*vallás* az ember műve, annyiban része az emberi kultúrának is, függ tőle, és a kultúrának megfelelően differenciálódik. Amennyiben a vallás Isten műve, amely azt fejezi ki, mit tett Isten az emberrel, annyiban lényegénél fogva felülmúlja az ember valamennyi kulturális teljesítményét. – A II. vatikáni zsinat szerint az Egyház nincs hozzákötve az emberi kultúra egyetlen különös formájához sem (Gaudium et spes 42); az Egyház elismeri a mai, új kulturális formák pluralizmusát (ugyan-

ott 53 és köv.), és képesnek tartja magát arra, hogy egységre lépjen különböző kulturális formákkal (ugyanott 58). Az Egyház határozottan síkra száll a kultúra megfelelő szabadságáért és jogos autonómiájáért, valamint azért, hogy érvényesüljön *minden* embernek az emberi és közösségi kultúrához való joga (ugyanott 60). A zsinat elvárja a kereszténytől, hogy „tökéletesen megértsék" embertársaik szellemi kultúráját, valamint hogy „a vallás gyakorlása és a komoly erkölcsi magatartás" tartson lépést náluk műveltségükkel és tudásukkal (ugyanott 62). Ezzel a II. vatikáni zsinat ösztönzést adott a katolikusoknak arra, hogy kritikai, de szolidáris magatartást tanúsítva vegyenek részt a valóban humanista profán kultúra alakításában, és vetkőzzék le azt a gondolkodásmódot, amely a kultúrharc idején jellemezte a katolikusokat.

KULTUSZ. A kultusz úgy definiálható, hogy az szent jelek bemutatása és bizonyos belső magatartás felvétele által Istennek érzékelhető formában történő szolgálata →*imádással*, dicsőítéssel, hálaadással és kéréssel (bűneink bocsánatának, üdvösségünknek és földi boldogulásunknak kérésével, amelyben azt ismerjük el, hogy Isten a legfőbb hatalom). Mivel a kultusz a mi válaszunk Isten bennünk véghezvitt üdvözítő tettére, ezért a kultusz, állandó alapformáit tekintve (→*pászkha*, →*eucharisztia*, →*ima*, →*áldozat*), mind az Ószövetségben mind az →*Egyházban* – más vallások általános gyakorlatától eltérően – lényegénél fogva mindig →*visszaemlékezés* és az eszkatologikus reménység megvallása, bár perifériku formái változhatnak. Az Egyház önmegvalósítása nemcsak a kultuszból áll, hanem abból az emberi-keresztényi gyakorlatból is, amely az emlékezésből és a termékeny reménységből bontakozik ki. Az ószövetségi próféták kultusz-kritikájának az Új-

szövetségben is megvan a maga jelentősége az Egyház kultusza szempontjából. Kultusz a szó szoros értelmében csak Istennek jár, és a kultusz mindig magában foglalja az →*imádást.* Egészen más – mert tágabb – értelemben használjuk a „kultusz" szót akkor, amikor a szentek kultuszáról beszélünk a katolicizmusban. Eltekintve attól, hogy a fogalmak tisztaságának megőrzése végett helyesebb ezt →*szentek tiszteletének* nevezni, a kultusz végső célja itt is éppúgy az →*Isten dicsősége*, mint a szó szoros értelmében vett kultusznál. – →*Liturgia.*

KÜLDÉS (szentháromsági küldés). A Szentírás alapján (Jn 20,21; Gal 4,4-6 stb.) küldésnek nevezzük (a küldött személy szemszögéből nézve) a →*Szentháromság* második és harmadik isteni személyének teremtői vagy üdvtörténeti működését, ha ezt az isteni működést (amely a működést kifejtő személyben azonos az ő személy voltával) úgy tekintjük, hogy az a Logosznak az Atyától és a Szentléleknek az Atyától és a Fiútól (a Fiú által) való isteni származásán alapul. Ennek megfelelően az Atya „eljöhet" ugyan, de Őt nem lehet küldeni, és a Szentléleknek a Fiú által történő küldése (Jn 16,7) jele annak, hogy a Fiútól is származik (Jn 15,26; DS 850 1300 és máshol).

KÜLÖNBÖZÉS (latinul: distinctio). Az emberi tapasztalat alapadottságai közé tartozik a világban levő sokféleség, vagyis az a meggyőződés (melynek alapja saját szubjektum voltunknak, szabadságunknak és felelősségünknek a tapasztalata), hogy ez a „sokféleség" nem pusztán sokféle megjelenése valamely alapvalóságnak, mely „magában valóan egy és ugyanaz". Ahol két valóság valamely gondolati művelettől függetlenül különbözik egymástól, ott *reális* különbözésről, egyébként pedig gondolatiról beszélünk. A reális

különbözésnek ismét nagyon sokféle módja van: két dolog különbözősége, melyek közül bármelyik létezhet akkor is, ha a másik nem létezik; különbség az →*akcidens* és →*szubsztanciája* között, amely nélkül az akcidens természetesen nem állhat fenn; azoknak a lételveknek (vagy létalapoknak) a különbsége (vö. →*forma*, →*anyag*), amelyek szubsztanciálisan egységes létezőt alkotnak stb. A reális különbözés nem zárja ki az összefüggés más fajtáját (oksági viszony, teremtés stb.), mely a reálisan különböző dolgok között fennállhat és gyakran fenn kell, hogy álljon. A reális különbözés még Isten legmagasabb rendű egységének (→*Szentháromság*) is pozitív ismertetőjegye. A teológiának ezért jó néhány területen (→*természet és kegyelem*, az →*unio hypostaticában* levő két természet tana, szentségi jel és szentségi kegyelem a →*szentségben*, →*Egyház* és →*állam* stb.) az a feladata (amely természetesen mindig más és más formában jelentkezik), hogy az összetartozást *és* különbözést – amelyek nem gyengítik, hanem kölcsönösen erősítik egymást – egyformán hangsúlyozza, mivel a valóságok atomizálása és elválasztása oly tévedés, amely igen nagy kísértést jelent a véges teológiai gondolkodás számára.

KÜRIOSZ (görög, jelentése: úr, parancsoló). A „küriosz" szó először is a →„*Jahve*" istennév helyettesítője az Ószövetség görög fordításában (azt a nevet ugyanis nem volt szabad kimondani). Az ősegyház ajkán, amint ez látható az Újszövetségből, a „küriosz" →*Jézus Krisztus* voltaképpeni neve, amely dicsőítést és imádást fejez ki (1Kor 16,22 tanúsága szerint már arámi nyelven is ezt a fogalmat alkalmazták Jézus Krisztusra). A „küriosz" szóval az Egyház magát az istennevet ítélte oda Jézusnak: oly hitvallás volt ez, amely csak „a Szentlélekben" volt lehetséges (1Kor 12,3). Az Egy-

ház éppen emiatt, Jézus istenségének megvallása miatt került ellentétbe mind a zsinagógával, mind pedig a pogány császárral.

KVIETIZMUS: heterodox vagy legalábbis nevelési szempontból kérdéses irányzat a misztika teológiájában a 17. századi latin országokban (fő képviselői: M. de Molinos, Madame de Guyon, Fénelon; ellenfelük: Bossuet; hasonló tendenciájú a keleti egyházban a 12. századi hesychasmus és nyugaton a 13. században a beginák misztikája: DS 891 és köv.). A kvietizmus a tökéletességet az Isten iránti tisztára passzív, bensőséges, önzetlen, teljesen rezignált szeretetben látja, amelyből ki kell gyomlálni minden aktivitást és minden érdeket, még a saját üdvösségünk érdekét is (→*szeretet*). A kvietizmus ennélfogva többé-kevésbé elutasítja az aktív →*aszkézist*, a szóbeli →*imát*, a →*kérőimát* és a nem misztikus →*elmélkedést*. Protestáns megfelelője a →*pietizmus*; a kvietizmus is meg a pietizmus is visszahatás a száraz, iskolás teológiára és az akaratnevelésben kimerülő racionális-sztoikus aszkézisre, amely ahelyett, hogy felszabadítaná és alakítaná, elfojtja az ember mélyebben rejlő képességeit. A kvietizmust elítélte 1687-ben XI. Ince pápa és 1699-ben XII. Ince pápa (DS 2201-2268 2351-2373).

L

LAIKUS (a görög „laikosz" szóból, melynek jelentése: a néphez tartozó). A laikus mint teológiai fogalom először is azt az embert jelenti, aki nem tartozik az Egyházban a főhatalomnak vagy a teljes szentségi hatalmaknak a birtokosai közé (aki tehát nem tartozik a „klérushoz"). (A laikusokat a II. vatikáni zsinat is „negatív" definícióval határozta meg: a laikusok vagy világi hívek azok a hivő keresztények, akik nem tagjai az egyházi rendnek vagy a szerzetességnek: Lumen gentium 31). A Bibliában is megtalálható ez a megkülönböztetés nyáj és pásztor között (ApCsel 20,28.31; 1Pt 5,3), épület és építőmester között (1Kor 3,5-9; 2Kor 3,4 és köv.), és a korai Egyházban is világosan megmutatkozik Alexandriai Kelemennél, Tertullianusnál, Origenésznél, Szent Cypriánnál. Ez azonban nem azt jelenti, hogy az Egyházban a „laikus" puszta objektuma az Egyháznak valamint tanító, kormányzó és szentségi teljhatalmának, vagy hogy a laikus annak az istentelen környezetnek a képviselője, amelyben a klérus mint egyház megvalósítja magát, miképpen még ma is kiérezhető bizonyos klerikális megnyilatkozásokból. Már csak azért sem lehet ez így, mert az Egyház *minden* tagja, tehát minden „klerikus" is (fel egészen a pápáig) mindig megmarad szentséghez járulónak, tehát olyan embernek, aki kapja a szentségeket, és mindig tagja marad az → *Istenre hallgató Egy-*

háznak. Ugyancsak bibliai kijelentés az is, hogy *mindnyájan*, akik testvérek Jézus Krisztusban, a fogadott fiúság örökségére hivatottak, mindnyájan Isten szent házanépét és szent, tulajdonul kiválasztott népét alkotják (1Pt 2,5.9 és köv.; 1Kor 3,16 és köv.; Ef 2,19-22; Zsid 10,21 és máshol). Ezért a világi hivő jelenti pozitív értelemben a megkeresztelt (és ezért elvileg már megszentelődött és kegyelmi ajándékként magának Istennek az életében részesített) embert, aki az Egyháznak *tagja* (és nem pusztán objektuma), akinek ezért aktív funkciója és felelőssége van, aki Isten szent népéhez tartozik (1Pt 2,10; lásd: →*Isten népe*), akinek életével (és azon belül szavával is) tanúsítania kell, hogy Isten kegyelme Jézus Krisztusban a világnak és minden embernek győzelmes megváltása, és akinek részt kell vállalnia az Egyház feladatából, abból, hogy az ember evilági rendeltetését az emberi létezés (kultúra és történelem) minden területén úgy változtassa meg – e rendeltetést „megszüntetve-megőrizve" és egyben fel is emelve –, hogy az az Isten országának várása és elfogadása legyen; hogy az →*eucharisztia* összalanyának tagjaként részt vegyen az Egyház áldozatának ünneplésében; hogy vállalja az Egyház összfeladatának konkrét körülmények között rá háruló részét, amelyhez hozzátartozik az Egyház külső, missziós küldetése is. Istentől való *közvetlen* küldetése folytán a világi hivő lehet →*karizmák* birtokosa, amelyekkel Isten részesíti kegyelemben és irányítja Egyházát, habár a világi hivőnek karizmáját készségesen hozzá kell idomítania az Egyház életének egészéhez, és alá kell rendelnie a „szellemek megkülönböztetésének", amit az összegyház magasabb rendű és átfogóbb (hivatali és szabad) karizmája végez el. Az egyházi gyakorlatban még nem vonták le megfelelően a következtetéseket a teológiai tényállásból, amely azt kívánná, hogy a világi híveket strukturális változtatások útján vonják be az Egyház önmegvalósításának lényegi

megnyilvánulásaiba. A voltaképpeni laikus elsődleges feladatköre a világban való elkötelezett munkálkodás; ezen belül gyakorlatban ad számot hitéről és reménységéről, s bizonyítja ily módon, hogy a világ üdvössége szempontjából jelentős a földi történelem és a hozzá tartozó struktúrák (házasság, munka, hivatás) megfelelő és keresztény alakítása, mert itt az egyes embernek és a kozmosznak az az alakja valósul meg, amelyiknek végérvényesnek kell lennie Istennél (→*baszileia*). – A II. vatikáni zsinat mielőtt különbséget tett volna klérus és laikusok között, igyekezett világosan kimondani (Lumen gentium 30-38 és máshol) az Egyház *valamennyi* tagjának egységét közös hivatásuk és a Krisztus három hivatalából való részesedésük alapján. A keresztség és a bérmálás (és nem a hierarchikus megbízás) folytán *valamennyien* hivatottak arra, hogy részt vegyenek az Egyház üdvös küldetésében; és ebben *valamennyien* egymásra vannak utalva. Miképp a II. vatikáni zsinat megkülönböztetőleg mondja, a laikusoknak különösképpen sajátjuk a „világi jelleg"; hogy ez konkrétan hogyan valósul meg, azt a zsinat a laikusokra bízza („világi" feladatokban s tevékenységekben a lelkipásztorok nem illetékesek, és erre nem szól a küldetésük: Gaudium et spes 43). Ám az →*Egyház* és a →*világ* viszonyának teológiai problémáját a II. vatikáni zsinat szerint mégsem szabad dualista módon megoldani (→*dualizmus*), mert ennek az lenne a következménye, hogy az Egyház szétesne lelkipásztorokra és világi funkcionáriusokra, márpedig a II. vatikáni zsinat ekkléziológiája szempontjából alapvető fontosságú az a kijelentés, hogy az Egyház – mint egész – „szakramentuma, vagyis jele és eszköze az Istennel való bensőséges egyesülésnek és az egész emberiség egységének" (Lumen gentium 1).

LAIKUS TEOLÓGIA. Laikus (világi) teológiának nevezzük a teológiát, amennyiben azt az Egyházban, bár különböző mértékben, mindig is tanulmányozták →*laikusok*, és tanították is nekik. A laikus teológia szükségességét nem csupán az Egyház tényleges szorult helyzete (vagyis a paphiány) indokolja; a laikus teológia szükségessége inkább abból adódik, hogy a →*teológiához* való viszonyát tekintve elvileg minden keresztény egyenlő (akkor is, ha ténylegesen nem valósult is meg egyelőre ez az egyenlőség), aminek következtében a teológia mint teológia a kereszténységben sohasem lehet kevés számú kiváltságos ügye. A teológiának világi hívek által történő művelése biztosítja, hogy szorosabb legyen a teológiai kutatás kapcsolata saját korával; ezért tartotta kívánatosnak a II. vatikáni zsinat, hogy növekedjék azoknak a világi hívőknek a száma, akik a teológiát főszaknak választják, és a „szent tudományokban kellő képzettséget szerezve hivatásszerűen is e tudományoknak szentelik magukat" (Gaudium et spes 62). A világi teológus nem független az egyházi →*tanítóhivataltól*, és ez akkor is így van, ha nem egyetemi munkakörben dolgozik, ahol a számuk korlátozott, hanem hitoktató, laikus lelkipásztori kisegítő stb.: ha a világi teológus hivatalosan részt vállal az Egyház *egy* küldetésében, akkor teológiailag és hivatalosan aláveti magát annak a hivatalviselőnek, aki konkrétan küldi őt.

LATERÁNI ZSINATOK. A római Lateránban megtartott zsinatok (I.: 1123; II.: 1139; III.:1179; IV.: 1215; V.: 1512-17) közül teológiailag fontos a IV. (12. egyetemes zsinat III. Ince pápa idejében, 1215. XI. 11-30), amely az albigensekkel, Fiorei Joachim apáttal és másokkal szemben definiálta az igazhitű tant a →*Szentháromságról*, →*Jézus Krisztusról*, valamint az eucharisztia (→*transzszubsztanciáció*), a keresztség és a bűn-

bánat szentségéről (DS 800-808), és egyházi parancsolatként elrendelte a húsvéti gyónást és szentáldozást (DS 812 és köv.); valamint az V. (18. egyetemes zsinat, amely II. Gyula és X. Leó pápa idején 1512. V. 10-től 1517. III. 16-ig ülésezett), amely bizonyos újarisztoteliánus nézetekkel szemben definiálta a →*lélek* halhatatlanságát és individualitását (DS 1440 és köv.). A Lateránban tartott nem egyetemes zsinatok közül fontos a 313. évi (a →*donatizmus* elleni) zsinat és a 649. évi (a →*monoteletizmus* elleni) zsinat (DS 501-522).

LÉLEK (görögül: pszükhé, latinul: anima). A lélek keresztény (és nem platonista!) tanának helyes értelmezéséhez eleve figyelembe kell venni a létező és a reális lételv közti különbséget. A létező mindig reális egész, melynek ismertetőjegyei, részei, dimenziói stb. pluralitásán belül is *egy* lényege és *egy* egzisztenciája van. A lételv a létező egyik belső alapja, ezért egysége ellenére sajátosságok sokaságát mutatja fel, amelyek közül egyiket sem lehet visszavezetni a másikra, habár mindegyiket meghatározza az egész is, minthogy mindegyik mozzanata az egésznek. A keresztény tanítás szerint a lélek lételv, nem pedig magáért való és önálló létező, amely csak utólag egyesül az anyagival, és amelynek az anyagival való egysége a maga szempontjából esetleges. A lélek ugyanis az *egy* ember másik elvével, a fizikai téridőbeliség elvével együtt, azzal szubsztanciális egységben alkot létezőt, az embert, úgyhogy az emberen tapasztalható *valamennyi* empirikus sajátosság magán viseli az egész ember sajátosságát (ez természetesen minden sajátosságánál másképp valósul meg): a →*test* specifikusan emberi test, a szellemi személy kifejeződése; az ember szellemi valója történelmi téridőbeliségben (képzetben, képben, szóban, mozdulatban, társadalomban) valósul meg, és az egész ember beteljesítésére törekszik (→*feltámadás*). Empirikusan mindig

csak az egész, *egy* emberrel találkozhatunk, csak róla szerezhetünk tapasztalatot, bár nem ismerhetnénk meg helyesen és eléggé átfogóan, ha nem szellemi →*személynek* tekintenénk, akinek igazi, összetéveszthetetlen individualitása van, amely több, mint valamely általánosnak puszta esete; aki a szellemi megismerés képességével rendelkezik, amely több, mint a biológiailag hasznos jelenségek megragadásának képessége, mivel a személy a létre általában és ezért az →*Isten* →*titkára* irányuló →*transzcendenciájában* képes az abszolút igazság befogadására; akinek szabadsága és felelőssége van, amelynek következtében a személy több, mint egy biológiai és technikai társadalom mozzanata. Az így értelmezett ember voltunk elvét – amelynek hatására az anyagi, téridőbeli lény magához tér, meghatározza magát és így transzcendálja az anyagi puszta meghatározottságát – nevezzük léleknek, megkülönböztetésül a téridőbeli, biológiai, esetszerű (valamely általános puszta eseteként létező) és társadalmi valóság belső elvétől, amelyet →*anyagnak* nevezünk (és amely nem tévesztendő össze a „testtel", minthogy a test az, ami a lélekből és anyagból mint lételvekből létrejön). Mivel ez a személyes szellemiség nem vezethető le az anyagból, ezt a „léleknek" nevezett lételvet szubsztanciálisnak (vö. DS 567), önállónak, egyszerűnek kell tartanunk (itt a szubsztancialitás azt jelenti, hogy a lélek nem puszta létmódja egy másik valóságnak, az egyszerűség pedig azt, hogy a lélek nem kvantitatív, mivel szemben áll a kvantitatívval, amelyet átfog és megismer; vö. DS 900 és köv. 1440 és köv. 2828). Minthogy azonban a lélek mint igazi valóság sohasem pusztul el egyszerűen, hanem legfeljebb új működési és megjelenési módot vesz fel, minthogy önálló lételvként szemben áll az anyagival, minthogy igazi értéket képvisel és önálló jelentősége van, ezért a lélek nem eshet egybe az anyagi valóság puszta mozzanataként az anyaginak bizonyos

megjelenési módjával, és nem szűnhet meg létezni vele együtt. Ezért az ész és a keresztény hit egyaránt azt mondja nekünk, hogy a lélek nem semmisül meg a →*halállal*, habár az ember fizikai-biológiai tudatát csakugyan kioltja a halál. A „lélekre" a →*halhatatlanság* jellemző (DS 1440 és köv.), de ezt a halhatatlanságot nem úgy kell elgondolni, hogy a lélek egyszerűen „fennmarad", mint addig, hanem e halhatatlanság időfeletti beteljesülése a szellemi személynek, aki szabadon hozza létre magát az időben, és a kinyilatkoztatás szerint ez a beteljesülés végül is az *egész* ember beteljesülése lesz. – Az egyes lélek teremtését illetően lásd: →*kreacianizmus*; a lélekkel kapcsolatos egyéb kérdésekre vonatkozólag lásd: →*trichotomizmus*, és mindenekelőtt: →*test*, →*Isten színelátása*.

LELKIERŐ (latinul: fortitudo) vagy bátorság: a tomista erénytan szerint a 3. →*sarkalatos erény*, amely képessé teszi az embert arra, hogy e világ túlereje és tragikuma ellenére is kitartson, és a →*reményből* erőt merítve kiállja a félelmet, elsősorban a halálfélelmet (→*szorongás*). A lelkierőnek →*okossággal* kell párosulnia, mivel a lelkierő nem lehet esztelen vakmerőség. A hagyományos elméletben gyakran összekeverik a sztoikus egykedvűséggel (apátia).

LELKIISMERET: a szabadság élményének az a mozzanata, amelyben az ember tudatára ébred felelősségének. A lelkiismeretnek megfelelő bibliai fogalom a →*szív*, amelybe Isten akarata van beleírva (Róm 2,15), amely megkeményedhet (kőszív: Ez 11,19) és megosztott lehet (Jak 1,8), amelyet körül kell metélni (ApCsel 7,51), amelyben az isteni igazság világossága ragyog (2Kor 4,6). Aki belső meggyőződésből cselekszik – vagyis úgy, hogy engedelmesen elfogadja a szabadságot megelőzően eleve adott valóságot, amelyet titokban még

akkor is feltételez, ha ellentétbe kerül vele –, annak tiszta a szíve, és meglátja Istent (Mt 5,8.28; vö. Mt 12,34 és köv.). A lelkiismeret mint „erkölcsi ítéletet hozó öntudat" a Kr. e. 1. század vulgáris görög filozófiájában alakult ki (→*szüneidészisz*), és az Újszövetség apostoli irataiba is bekerült; elsősorban Szent Pál alakítja keresztény fogalommá (Róm 2,14 és máshol), amely ezzel közel kerül a „szív"-fogalomhoz: „Ami nem meggyőződésből fakad, az mind bűn" (Róm 14,23). Ez azt jelenti, hogy a →*személy* felelősséggel tartozik a belső meggyőződés kialakításáért, és ezért a felelősségnek ki kell terjednie mindenre, ami a személy létéhez hozzátartozik (felelősség Isten mint ítélő titok iránt, felelősség önmagunk [és belső igazságunk, azaz valóságunk] iránt, felelősség minden →*közösség* és a személy világa iránt). Ez viszont azt jelenti, hogy a lelkiismeretet művelni lehet (helyesebben: a mindig már eleve adott valóságra irányuló reflexióját el lehet mélyíteni és pontosabbá lehet tenni), és a lelkiismeretnek helyeselnie kell a szabad cselekedet a priori feltételeit (az a posteriori – történelmileg és közösségileg [→*természetes erkölcsi törvény*] – közvetített objektív normákat) mint olyan feltételeket, amelyeket akarni kell, vagyis amelyek kötelezőek. Ez viszont azt is jelenti, hogy ezek az objektív normák csupán személyes lelkiismereti ítéletének közvetítése által vannak egyáltalán jelen az ember számára, úgyhogy ez a lelkiismereti ítélet feltétlenül kötelező az ember döntéseire. Innen kiindulva többféle értelemben is beszélhetünk a lelkiismeret szabadságáról: *a)* az akarat szabadsága, hogy elismerje vagy elutasítsa a lelkiismeret követeléseit; *b)* az a szabadság, hogy minden külső befolyással szemben (még a legfelsőbb tekintélyekkel szemben is, ha azok nem a lelkiismeretre hivatkoznak) egyedül a lelkiismeretünknek engedelmeskedjünk (e két szabadság egyben a személy lényegéhez tartozó kötelesség is); *c)* a lelkiismeret sza-

badsága a társadalmi közösségben mint az ember természetes joga, hogy saját lelkiismeretének megfelelően éljen (→*türelem*, →*vallásszabadság*). Ezzel még semmit sem mondtunk arról a kérdésről, hogy az ítéletet alkotó konkrét lelkiismeret valóban adekvátan megismeri-e magát az igazságot vagy sem (az utóbbi esetben – helytelen terminológiával – téves lelkiismeretről szoktak beszélni). Az Egyház tanítása szerint az ember konkrét, bűnbeesés utáni szituációjában az ember természetes lényegének ténylegesen torzítatlan és eléggé részletes ismeretére mint természetes-erkölcsi cselekedeteinek normájára is csak Isten szóbeli kinyilatkoztatásának segítségével lehet szert tenni. Ezért az ember – akinek a maga konkrét léthelyzetében döntenie kell, habár tudatában van annak, hogy döntése hibás lehet – Isten kegyelmére van utalva, amely felszabadítja szabadságát.

LÉNYEG. Bármennyire változó is egy létező – olyannyira, hogy eleinte csak „potenciálisan" az, ami, és csak a változás által lesz „aktuálisan" is azzá –, mégis e változás a létezőben benne rejlő alapadottságból indul ki, amely a változás közben megmarad, és a priori törvénye magának e változásnak (pozitív értelemben: annak, ami a változás útján létrejöhet és létre kell, hogy jöjjön; negatív értelemben: annak, ami már kezdettől fogva kívül esik e változás lehetőségein). A létezőnek ezt a tartós, maradandó alapstruktúráját nevezzük lényegének vagy →*természetének* (működése alapjának). A lényeget vagy a természetet nem ismerhetjük meg elvontan, a létezőtől és változásától függetlenül. Minél tökéletesebb valamely lényeg, annál tágabbak változásának és fejlődésének (aktív és passzív) lehetőségei, annál inkább lesz a létezőnek a változás által létrejött alakja belső meghatározása annak, ami lényegét megvalósítja (→*szabadság*); a történelem tehát nem hagyja érintetlenül a lényeget. Ahol a lényeg

valamely szellemi →*transzcendenciának* a lényege (→*szellem*, →*személy*, →*ember*), ott a változás és fejlődés lehetőségei korlátlanok. Ez a lényeg azonos a →*potentia oboedientialis*-szal, Isten abszolút önközlésének →*kegyelemben* és →*Isten színelátásában* történő befogadásával. Az ember alatti lényegek a térbeli és időbeli valóság meghatározott körére korlátozódnak. Ebben rejlik a szellem és minden pusztán anyagi létező lényegi különbsége.

LÉT: az a valóság és az a fogalom, ami a metafizika elsődleges tárgya (vö. →*ontológia*, →*filozófia és teológia*), és ami döntő fontosságú annak a valóságnak a megértése szempontjából, amelyet →*Istennek* nevezünk. A lét nem azonos a létezővel. „Létezőnek" nevezzük a megismerés minden elgondolható tárgyát, bármit, ami különbözik a semmitől. A létezőnek ezt a fogalmát úgy alkotjuk meg, hogy a legradikálisabb absztrakcióval elvonatkoztatunk minden megkülönböztető sajátosságtól, és minden lehetséges tárgyat besorolunk a legtágabb fogalomba, amely azokat a sajátosságokat létezőként mégis tartalmazza. Ennyiben a „léten" érthetjük azt, ami ezt a „valamit", ami nem semmi, „létezővé" teszi. Ámde helytelen és felületes dolog volna, ha a „létet" csupán a legáltalánosabb elvonatkoztatásból származó utólagos fogalomnak, tehát az egyedi tapasztalat puszta eredményének akarnánk tekinteni. Valójában valamely egyedi létező egyedi megragadása alá van vetve az ítélő megértés általános és előzetes törvényének; a fogalmi megragadás az egyáltalán lehetséges valóság eredeti teljességének (implicit) megsejtésén belül történik; az egyes létezőre azon a „horizonton" belül találunk rá, amely nem tárgyi és nem kifejezett formában szintén adva van, amikor az egyest felfogjuk. Ez a nem-tematikus, nem tárgyi ismeret (saját metafizikai tapasztalatunk bizonyos fajtája, ami fölött a metafizikai szempontból naiv és ostoba ember mindig

elsiklik, habár ez az ismeret *kezd* tematikussá válni a végtelen szeretet, a vágyakozás, a szorongás, az általában vett tiszta, nyílt kérdés jelenségében), a priori feltétele az egyes megismerésnek: nélküle nem lehet összehasonlítani, vonatkoztatni, feltétlen érvényű ítéleteket alkotni. Mert minden megkülönböztető összekapcsoló vonatkoztatás két a posteriori adott tárgy között (ami az ítélő gondolkodás alapfunkciója) feltételez már valamilyen közös mértéket (amely igaz, csak az a posteriori nyersanyagon tudatosul), de nem maga teremti ezt a mértéket. Létnek azt nevezzük, amire irányul a lehetséges megismerés és szeretet eredeti teljességének megsejtése a megismerésben és szeretetben (→*transzcendencia*), amely megsejtés tehát a priori megkülönbözteti és ugyanakkor egyesíti is az egyes tárgyakat. Ebben már benne van az is, hogy a lét végtelen, és semmi sem határolhatja le, mert ha a létet önmagában végesnek gondolnánk, akkor körülfogná valami, tehát egy tágabb horizonton belülinek tekintenénk, és akkor valójában ez utóbbi volna a tulajdonképpeni lét horizontja. Nem az elvont, utólagos fogalomként megalkotott létet nevezzük actus purus-nak, abszolút létnek, abszolút titoknak, →*Istennek*, hanem a tulajdonképpeni lét eredeti végtelenségét, amelyre az ember transzcendenciája – anélkül, hogy ily létként elképzelné – minden megismerő aktusban utal mint felfoghatatlan →*titokra*, és ami nemcsak a megismerésnek, hanem minden létező valóságának is alapja.

LÉTÁLLAPOT (Befindlichkeit): M. Heidegger filozófiájának egyik fogalma. Az emberi létezés „önmagaelé-tárt voltát" (Vor-sich-selbst-gebracht-Sein), valamilyen hangoltságú állapotát jelöli. A létállapot nem reflexió az ember hogylétére, nem érzést és nem is hangulatot fejez ki, hanem valamilyen alapállapotot, amelyet a világba való „belevetettség és a világban-való-lét"

jellemez. E fogalom – mely a →„*szív*" bibliai fogalmával van rokonságban – azért fontos a katolikus teológia szempontjából, mert benne az a felismerés fejeződik ki, hogy amikor az ember reflektálni kezd →*történelmiségére*, akkor már eleve →*személy* és személynek „tudja" magát, aki a szubjektivitásával együtt már a →*szabadságát* is megvalósította. Későbbi reflexiók (pl. a hitre, a lelkiismeretre, a kegyelem tapasztalására), döntések és magatartásmódok sohasem tudják megfelelően tudatosítani illetve megmásítani ezt az alapdöntést, és nem tudják kifogástalanul megkülönböztetni a szubjektumot és a szubjektum reflektált megvalósulását.

LÉTEZÉS (latinul: existentia). A létezés a kolasztikus filozófiában valaminek a valóságos volta, reális volta, ellentétben valaminek az elgondolt voltával. A dolog létezése következtében található meg a külvilágban; milyensége vagy →*lényege* következtében pedig egy meghatározott valami. A véges, esetleges létezőben reálisan meg kell különböztetni a létezést és a milyenséget, mert nem minden elgondolható lényeg valósul meg szükségszerűen, hanem a megvalósuláshoz szükség van még a létezésre is. – M. Heidegger filozófiája (és hasonló értelemben az egzisztencia filozófiája általában) a létezés fogalmát az emberre korlátozza, ugyanis az ember az a kitüntetett létező, aki rendelkezik létmegértéssel, vagyis megérti önmagát, a maga „itt-létét" és a létet általában. Ez a létezés tehát a →*lét* voltaképpeni jelenlétét képviseli; ezért ennek a létezésnek az elemzése kell, hogy kiindulópontja legyen a lét értelmére vonatkozó kérdésnek (teológiai →*antropológia*).

LEX ORANDI – LEX CREDENDI: az „Indiculus de gratia Dei" (DS 246) egyik tételének rövidítése, mely szó szerinti fordításban így hangzik: „Az imádság tör-

vénye a hit törvénye". Ebből szűrték le később azt a teológiai alapelvet, hogy a →*liturgia* a hit normája, az (imádkozó) Egyház tévedhetetlen hitének tanúbizonysága. Ezt a teológiai elvet helyesen kell értelmezni: ahol a liturgia nem kíván határozottan kijelenteni valamilyen hittételt, és ahol egyértelműen nem tételez fel vagy nem fejez ki ilyet, ott nem is szabad belőle kiolvasni; ugyanígy a liturgia nem terjeszt elő a hit tárgyaként oly dolgokat, amelyeket Isten nem nyilatkoztatott ki (így pl. Szent Joachim augusztus 16-án tartott ünnepével a liturgia nem dönt abban a kérdésben, hogy csakugyan az →*apokrifokban* szereplő Joachim volt-e Szűz Mária apja). Meg kell jegyezni továbbá, hogy az „Indiculus" szóban forgó tételének semmi köze sincs a belőle kiolvasott teológiai elvhez, vagyis ahhoz, hogy a liturgia a hit normája. E tétel valójában azt jelenti: a kérőima szükségességéből következőleg az a kötelességünk, hogy higgyünk a kegyelem szükségességében.

LIBERÁLIS TEOLÓGIA: az evangélikus teológia egyik irányzata a 19. és 20. században, amely igyekszik kimutatni, hogy a kereszténység ésszerű és hasznos, továbbá összeegyeztethető az ember szabadságigényével. A liberális teológia korai képviselői, D. F. Strauss és F. Ch. Baur, a kereszténységet, minden vallás legmagasabb rendű formájának tekintik, később pedig a vallástörténeti iskola (E. Troeltsch) hatására relativizálják. A liberális teológia másik formája – a katolikus →*modernizmushoz* hasonlóan – a hitigazságokat csupán a szubjektív hit objektivációjának tekinti (F. Schleiermacher és A. Ritschl hatására). A liberális teológia legfontosabb eredményének a részben szélsőséges és a priori filozófiai előfeltételektől meghatározott →*bibliakritikát* kell tekintenünk. A liberális teológiának A. Ritschl-től származó és jelenleg hatásos változata szerint

az istenszeretet *csak* a felebaráti szeretetben valósul meg. E teológia arra törekszik, hogy Isten országának valóságát egy megváltozott társadalomban (a dogmatika etikai alapja) találja meg.

LIMBUS (latin, jelentése: szegély, perem). A limbus, melyet a pokol tornácának is szoktak nevezni, teológiai szakkifejezés annak a helynek vagy állapotnak a jelölésére, amelyben azok az elhunytak vannak, akik nem jutottak sem üdvösségre, sem kárhozatra. A teológiában megkülönböztették a limbus patrum-ot, ahol az ószövetségi igazaknak és a jámbor pogányoknak kell várakozniuk arra, hogy megnyíljon a →*menny* és Jézus Krisztus megjelenjen (bibliai támpontok ehhez: Lk16,22; 1Pt 3,18 és köv.: →*Jézus pokolraszállása*), és a limbus puerum-ot, ahol valamilyen természetes boldogságban azok a gyermekek tartózkodnak, akik keresztség nélkül haltak meg, és így az →*eredendő bűn* miatt, amely bennük maradt, nem juthattak el →*Isten színelátására.* A limbus tana, mely eleinte kétségtelenül a későzsidó →*seol*-képzetekből alakult ki, elsősorban a skolasztikában terjedt el. Ma a teológiában kétségbe vonják a limbus puerum létezését, annál is inkább, mivel erre vonatkozólag az egyházi tanítóhivatal semmiféle nyilatkozatot nem tett, hiszen azok a helyek, ahol a kérdésről szó esik, közvetlenül semmit sem szögeznek le a dologról. A tudományos kutatás, amely nem zárult le, azt is megállapította, hogy ebben a kérdésben nem lehet a régebbi korok teológusainak →*konszenzusáról* beszélni. Azt a problémát, amely a limbus kérdésének alapjául szolgál, a →*halál* megfelelő teológiájából kiindulva az Isten általános üdvözítő akaratára *(→Isten üdvözítő akarata)* és a →*vágykeresztségre* vonatkozó kijelentések alapján kell megközelíteni.

LITURGIA (görögül leiturgia, jelentése: a nép cselekvése; az Ószövetség görög fordításában az ószövetségi →*kultusz* megjelölése). A liturgia Jézus Krisztus misztikus testének, nevezetesen a főnek és a tagoknak egész, hivatalos istentiszteletét jelenti (XII. Pius pápa 1947-ben kiadott „Mediator Dei" kezdetű liturgikus enciklikája szerint; vö.: →*lex orandi – lex credendi*). A *Zsidókhoz írt levél* (8,2) szerint mint főpap Jézus Krisztus szolgálatot teljesítő, leiturgosz, de nem liturgikus-szakrális értelemben; a *Jelenések könyve* Istennek és Bárányának imádását ünnepélyes szertartás képében ábrázolja. Az Újszövetség apostoli részei tartalmaznak ugyan himnuszokat, amelyeket az istentiszteletnél valószínűleg énekeltek, de nem tartalmaznak istentiszteleti rendelkezéseket. Az első évszázadokban az imádságokkal együtt bizonyosan rögtönözték az istentiszteletet, amely a Jézus halálára való emlékezés lakomája volt, olvasmányokból, imádságokból, prédikációból és hitvallásból állott, és a keresztény szeretetszolgálat megszervezésének központi intézménye volt; az istentiszteleti formulákat csak Krisztus után 600 körül írták elő kötelezően Rómában. Csak a teológiai gondolkodás haladásával párhuzamosan merevedett meg a hivatalos szöveg, mégpedig azért, hogy semmi se merüljön feledésbe ama mozzanatok közül, amelyeket figyelembe kellett venni. Ilyenek voltak: Jézus Krisztus közvetítői funkciója, Jézus életének vagy a mennyei liturgiának drámai szimbolikája, az Úr halálára való emlékezés összekapcsolása a szentekről való megemlékezéssel stb. Az utolsó lépés ebben a folyamatban az volt, hogy az Egyház ragaszkodott ahhoz, hogy a liturgia pusztán egyházi (vagyis „holt") nyelven folyjon. Igazi liturgikus megújulás a II. vatikáni zsinattal kezdődött el (Sacrosanctum Concilium). E megújulásnak azt a célt kell szolgálnia, hogy a liturgia *a nép* gyakorlatának és valódi

megnyilatkozásának színtere legyen, és hogy a liturgia a keresztény üzenet eszkatologikus tartalmait ne csak szimbolikus-tompított formában adja tovább.

LOCI THEOLOGICI: az evangélikus teológiában – ahol a fogalmat a 16. században alkották – a hitnek tartalmi szempontból tagolt fő tételei; a katolikus teológiában a teológia ismeretforrásai: az egyházi →*tanítóhivatal*, amely a →*Szentírásban* és a →*hagyományban* őrzi a →*kinyilatkoztatást*, az →*egyházatyák* és →*teológusok*, továbbá a →*liturgia* és az →*egyházjog*. Az ezzel kapcsolatos elvi és módszertani kérdéseket illetőleg lásd a megadott címszavakat, továbbá a →„*dogmatika*", →„*teológia*", →„*ismeretelmélet*" címszavakat.

LOGOSZ (görög, jelentése: szó). Jn 1,1.14 és 1Jn 1,1 szerint a Logosz →*Isten Fia*, →*Jézus Krisztus*. Az említett helyek szerint a Logosznak preegzisztenciája van (→*Jézus Krisztus preegzisztenciája*), a Logosz Istennél van, Istenre mutat és a Logosz maga Isten; minden általa teremtetett, Ő az emberek világossága és élete, és megtestesült. A Logosz fogalma – amely nemcsak Isten kinyilatkoztató igéjét jelöli, hanem személyre vonatkozik, s azt jelzi, hogy ez a személy fiúi viszonyban van az Atyával (aki nemzi) – hasonló értelemben előfordul már a későzsidó bölcsességi irodalomban is; mégis feltételezik, hogy onnan először Alexandriai Philónnak, a zsidó vallásfilozófusnak a spekulációiba, majd pedig a korai keresztény Krisztus-himnuszokba került be, és azután a János-evangéliumba, talán himnuszként, amelyet zárt egészként illesztettek be János prológusába. A Logosz megtestesülésének és igazi istenségének hangsúlyozása antignosztikus (→*gnózis*) tendenciára vall, a tartalmi kijelentések összhangban vannak a többi újszövetségi krisztológiával. Az első három században az

egyházatyák gazdag tartalmú logosz-teológiát dolgoztak ki, amely platonista befolyásra a →*szubordinacianizmus*, zsidó befolyásra a →*modalizmus* tévtanához veszélyesen közel került ugyan, de maguk az atyák a terminológiai tisztázatlanság ellenére is (→*hüposztaszisz*, →*személy*) mindig úgy tekintették, hogy a Logosz teremtetlen, és így az Atya oldalán van a teremtményekkel szemben. – →*Isten igéje*.

LOGOSZMISZTIKA: a megkeresztelt ember és a →*Logosz* Jézus Krisztus közösségének misztikus felfogása, amit közelebbről úgy írnak le, mint az egyes lélek jegyesi viszonyát Jézussal, vagy hogy Jézus megszületik a lélekben (illetve a →*szívben*). A legszebb és legvilágosabb logoszmisztika Origenésznél található, azután az ő nyomdokain haladó nagy görög teológusoknál, Nyugaton pedig Eckhart mesternél. Lásd még ezzel kapcsolatban: →*krisztusmisztika*.

LYON. A franciaországi Lyon városában megtartott két egyetemes zsinat közül (13. egyetemes zsinat, 1245. VI. 28-tól VII. 17-ig, IV. Ince pápa idején; 14. egyetemes zsinat, 1274. V. 7-től VII. 17-ig, X. Gergely pápa idején) teológiai szempontból a második fontos. Ezen a zsinaton – a különvált görögökkel való újraegyesülés érdekében – szabatosabban megfogalmazták és definiálták a →*Szentháromságra*, különösképpen a Szentlélek származására (→*Filioque*), valamint a hét →*szentség* létezésére vonatkozó katolikus tanítást (DS 850-861).

M

MAGÁNKINYILATKOZTATÁS. Magánkinyilatkoztatásnak nevezünk minden igazi (szóbeli) →*kinyilatkoztatást*, amelyet az egyes ember úgy kap, hogy ez a kinyilatkoztatás nem ró közvetlen hitkötelezettséget minden hivőre, és Isten ezt a kinyilatkoztatást nem bízza az Egyház tanítóhivatalára megőrzés és hirdetés céljából. Az ilyen misztikus magánkinyilatkoztatás – amely az egyes ember vezetését és üdvözülését szolgálja – nagyon is lehetséges (→*egzisztenciális etika*); tiszteletben tartása pedig annak az egyes embernek éppenséggel hitbeli kötelezettsége lehet. A magánkinyilatkoztatásnak – ahhoz, hogy igazinak lehessen tekinteni – összhangban kell lennie az egyházi kinyilatkoztatással (a Jézus Krisztusban történt általános kinyilatkoztatással). Az ember az igazi, a lelkiismeret mélyén bekövetkező magánkinyilatkoztatást is képes eltorzítani vagy meghamisítani; rajongásra hajlamos egyének és szekták tagjai gyakran tévesen magánkinyilatkoztatásnak tüntetnek fel képzelődéseket, a tudattalannak szubjektív, hirtelen megnyilvánulásait. Igazi magánkinyilatkoztatások megalapozhatják egyes embereknek az Egyházzal kapcsolatos „profetikus" küldetését is, de ebben az esetben sem támaszthatnak igényt arra, hogy a Jézus Krisztusban bekövetkezett végérvényes kinyilatkoztatást helyesbítsék, vagy akár csak kiegészítsék, mert ez

teljességgel lehetetlen. A magánkinyilatkoztatások csupán ahhoz adnak ösztönzést, hogy az Egyház a mindenkori helyzetnek megfelelően tudjon az egyetlen és örökké állandó evangélium szerint cselekedni.

MAKEDONIANIZMUS: tévesen Makedonioszról (Konstantinápoly püspöke a 4. század közepén) elnevezett tan, amely azt állítja, hogy a Szentlélek – akit addig mindig együtt említettek az Atyával és a Fiúval anélkül, hogy a lényegét külön teológiai vizsgálódás tárgyává tették volna – csupán teremtmény, vagy legalábbis, hogy a Szentírás sehol sem ábrázolja a Szentlélek működését egy személy isteni működéseként (innen származik görög elnevezésük: pneumatomakhosz: a Szentlélek ellen harcoló). Mások azt tételezték fel, hogy a Szentlélek közbülső lény Isten és a teremtés között. Ezt az →*arianizmusból* származó irányzatot az I. →*konstantinápolyi* zsinaton ítélték el, ahol 36 püspök képviselte.

MANICHEIZMUS. A manicheizmus az az üdvtan, amelyet a babiloni Mani alapított a 3. század közepén. Mani az utolsó nagy prófétának tartotta magát, egyebek közt Zarathustra, Buddha és Jézus után, és úgy vélte, neki kell megkoronáznia azok nem egészen tökéletes (mert saját maguk által írásban nem rögzített) vallásait. Miután az államvallás papjai (a mágusok) vádat emeltek ellene, Manit a hitéért kivégezték (Kr. u. 277 körül). Vallása – melyet igen terjedelmes írásokban rögzített (ezek egyébként elvesztek, s a 19. és 20. században találtak belőle töredékeket) – a →*gnózis* egyik formája, mely radikális →*dualizmuson* alapul (ez a dualizmus Maninál „üdvtörténeti" fejlődésen megy keresztül: eredeti szétválás – összekeveredés – a szétválás állapotának helyreállítása). A középső periódusban legyőzték Isten Fiát, az „ember-őst"; lelke összekeveredett az

anyaggal. A megváltás hosszú folyamatában Isten küldötteit (köztük Jézust is) újból és újból legyőzik; ezek nem tudják a testbe zárt lelkeket kiszabadítani. A lelkek csak akkor térhetnek vissza a világosság birodalmába, ha elfogadják Maninak, a →*paraklétosznak* üdvözítő üzenetét: akik benne hisznek, azok alkotják az ész egyházát. Az üdvösség abban áll, hogy az ember tudatára ébred önmagának (ennek feltétele a radikális önmegtartóztatás). A manicheizmus, melyet Nyugaton is ismertek (Szent Ágoston 9 éven át volt követője), Közép- és Kelet-Ázsiában terjedt el, ahol a 14. századig tartotta magát.

MÁRIA: a Szűzanya, →*Jézus Krisztus* édesanyja. Szűz Mária, aki Isten kegyelmének ajándékaképp igent mondott Isten akaratára, hitének ezzel a szabad beleegyezésével foganta Isten Fiát, és ajándékozta meg méhéből azzal a létezéssel, amellyel az egy emberiség tagjává s következésképpen annak megváltójává lehetett (Mt 1,18-23; Lk 1,26-38). Az →*unio hypostatica* következtében, vagyis Isten Fiának a Szűz Máriától kapott emberi természettel való egyesülése következtében Mária „az Úr anyja" (Lk 1,43), az „Istenszülő" (DS 250 és köv.; II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 53; vö. →*istenanyaság*). Így tehát Szűz Mária tette az üdvtörténet központi eseménye.

1. Ezt a tettet Szűz Mária, az ember, a világba érkező isteni kegyelem elfogadásaként az emberen munkálkodó Istennel igazi partnerkapcsolatban, és az egész emberiség nevében vitte véghez. Habár az újabb teológia Máriát →*Társmegváltó*-nak nevezi (vö. DS 3370 megjegyzés), ugyanakkor világos az is, hogy Máriának ez a funkciója minőségileg más természetű, mint az istenemberi →*Közvetítőé* és Megváltóé. Ha a Szentírás (Jn 19,25-27) Máriát egyenesen az igazi asszonyként mutatja meg

(Mária a második Éva és a megváltottak édesanyja) a keresztfa, a megváltás fája alatt, akkor ebből kiderül, hogy Mária funkcióját – amely Jézus anyjaként hárult rá: hogy ti. az üdvösség megfoganjon benne – egész életével vállalta, egészen a megváltás „órájáig" (Jn 2,4). Üdvtörténeti megbízatás (istenanyaság) és személyes szentség (a hit boldogsága) kölcsönösen feltételezik egymást és megfelelnek egymásnak. Az üdvtörténetben elfoglalt e központi helye miatt (ami abban áll, hogy őt magát megszentelve benne fogant meg az üdvösség mindenki számára) Mária a katolikus Egyház hittudatában az ember megváltásának legtisztább, legtökéletesebb példája, ő részesedett a legfenségesebben a megváltásban (II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 53), ezért ő az ősmintája a megváltott embernek és az Egyháznak általában (ugyanott 53 63 65), és eleve benne foglaltatott Istennek abban az akaratában, hogy az isteni Ige emberré legyen és győzelmesen megváltsa a világot.

2. Így Szűz Mária mentes az →*eredendő bűntől* (DHI: DS 2803 és köv.), mivel ő, aki benne foglaltatott Istennek a világ megváltására irányuló akaratában, „Krisztus előre látott érdemeire" való tekintettel létének kezdetétől fogva (→*szeplőtelen fogantatás*) birtokában volt a megszentelő kegyelemnek (DS 2015 2017) annak ellenére, hogy ő is tagja az emberiség származáson alapuló bűnös közösségének. Ugyanezen oknál fogva Mária mindenkor bűntelen, és nincs alávetve a rendetlen →*kívánságok* uralmának (DS 1515 és köv.). A Szentírás nyomatékosan tanúsítja, hogy Isten Fia férfi közreműködése nélkül fogant (szüzessége a szülés *előtt*; Mt 1,18 és köv.; Lk 1,34-35; DS 533 1880; →*szűzi születés*). Fiának származásában, aki apa nélkül és mégis anyától lett, világosan megmutatkozik, hogy Jézusban, Mária fiában az üdvösségnek gyökeresen új korszaka kezdődik el, és nem az emberiség bűnnel terhelt történelme foly-

tatódik, ugyanakkor viszont a megváltás által maga az emberiség is részesévé lesz ennek az újnak. Amilyen mértékben és értelemben a szülés kínja és fájdalma a bűn uralmának megjelenése (Ter 3,16 szerint), olyan mértékben és értelemben Szűz Mária szülése mentes ettől (szüzesség a szülés*ben*; DS 1880). Mivel Mária egész életét és létét hiánytalanul és kizárólag Isten és Jézus Krisztus szolgálatának szentelte (vö. 1Kor 7,34), mégpedig az üdvtörténelem és az Egyház nyilvánosságában, mely utóbbit éppen ő képviseli, ezért a katolikus Egyház úgy tudja, hogy Mária mindenkor szűz volt (a szülés után: DS 1400 1880) (II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 46 63; →*Jézus testvérei*).

3. Mivel ily módon az üdvtörténelem már végleges szakaszába lépett, amelyben az anyagi világ megdicsőülése is elkezdődött (Jézus →*feltámadása* következtében; vö. Mt 27,52 és köv.), a katolikus Egyház azt vallja, hogy Mária tökéletesen megváltott emberként már most részesül *a test szerinti és lélek szerinti beteljesülésben* (→*Mária mennybevétele*, DS 3903 és köv.; II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 59). Ha azok, akik beteljesült életük végérvényességével elnyerték már az üdvösséget, közbenjárnak Istennél a földi Egyházért (→*szentek egyessége*), akkor Szűz Máriát egyedülálló üdvtörténeti rangja miatt Mediatrix-ként, „valamennyi kegyelem közvetítőjeként" tiszteljük (DS 3273 3370; vö. II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 62); természetesen Szűz Mária közvetítő szerepe nem kieszközlő jellegű, mint Jézus Krisztusé, hanem szolgáló, kérő és elfogadó, és mindenben Jézus Krisztus közvetítő szerepétől függ (Lumen gentium 60). Erre vonatkozólag az Egyház még nem hozott dogmatikus döntést.

4. Mária életéről keveset tudunk. A Szentírás szűkszavú utalásaitól eltekintve (vö. Lk 1-2; Mt 1-2; Jn 2,1-11; Mk 3,31-35; Jn 19,25-27; ApCsel 2,14), a róla

zsóló beszámolók legendák. A legtöbb Máriára vonatkozó adatot Lk 1,26-38-nak köszönhetjük. Mária csak akkor származhatott Dávid házából, ha ezek a szavak: „egy József nevezetű férfinak volt jegyese", nem tartoznak az eredeti forráshoz (P. Gaechter). Mária méltósága népe előtt rejtve maradt, annál is inkább, mivel Józseffel való törvényes házassága miatt élete a zsidó törvények és szokások megszabta mederben folyt. Mária részt vett a jámbor és istenfélő zsidók vallási életében (a gyermek bemutatása és körülmetélése, zarándoklat a templomhoz), és egész élete – mely munkában és szegénységben telt – készséges engedelmeskedés volt Isten kifürkészhetetlen rendelkezéseinek. Jézus nyilvános életének idején Mária, Jézus akaratának megfelelően, oly magatartást tanúsított, amely azt mutatja, hogy nem a tisztán testi anyaság a döntő, hanem (még ebben az anyaságban is) Isten akaratának hittel való teljesítése; Mária visszahúzódik, hogy azután Jézus döntő órájában ott álljon a keresztfa alatt. Jézus távozása után a tanítványok közösségében találjuk az imádkozó Szűz Máriát. Halálának körülményeiről történelmi hitelességgel semmit sem tudunk. De mégsem kételkedhetünk abban (habár újabban bizonyos katolikus teológusok vitatják), hogy Szűz Mária a maga – minden ember sorsával közös – földi létezését beteljesítve valóban meghalt, Fiának halálát követve, mivel nem a paradicsom dicsőségét kellett megmutatnia, hanem a test gyengeségében Jézus Krisztus kegyelmének teljes győzelmét.

5. Tisztelete. Összhangban a →*szentek tiszteletének* keresztény lehetőségével, valamint Szűz Mária egyedülálló üdvtörténeti rangjával és a szentek egyességében elfoglalt helyével, Szűz Máriát „boldognak kell, hogy hirdesse minden nemzedék" (Lk 1,48), mert amikor Istennek benne véghezvitt tettét dicsőítjük, akkor Istent egészen különleges módon az egyetlen és mindent átfogó, nagy tettéért dicsőítjük: azért, amit az emberiséggel ál-

talában tett. Máriát mint Isten anyját különleges vallási tisztelet illeti meg, ennek azonban semmi köze sincs az *→imádáshoz (→hiperdulia)*.

MÁRIA MENNYBEVÉTELE. Mária mennybevételének nevezzük azt a DHI-t, hogy Szűz *→Máriának* földi élete befejezése után bekövetkező tökéletes beteljesüléséhez már most hozzátartozik a test megdicsőülése (DS 3903 és köv.). Ez a tan, mely már a 7. századra egyértelműen kialakult, a Szentírás lényegbe vágó kijelentéseire támaszkodik. Mária test szerinti anyasága, melyről a Szentírás tanúskodik, nem csupán biológiai esemény, hanem hitének legmagasabb rendű tette; őbenne és őáltala kapta a világ ajándékba Jézus Krisztus kegyelmét (és csakis az ő kegyelmét!). Emiatt viszont az Egyház mindig is hitte, hogy a legtökéletesebben és leggyökeresebben őrajta valósult meg a megváltás *(→szeplőtelen fogantatás)*. Ha tehát hisszük, hogy ő részesedik a legtökéletesebben a megváltásban, akkor ezt még ki kell egészítenünk azzal a meggondolással, hogy Jézus *→feltámadása* nem lehet individuális esemény, mivel a testiséghez – mint a szellemnek magától a szellemtől kieszközölt különlegességéhez, amely őt az anyagban nyitottá teszi a tőle különböző iránt – szükségszerűen hozzátartozik a testi természetű közösség egy másik testi lénnyel, aki az ő számára a Te (vö. Mt 27,52 és köv.). Figyelembe kell venni továbbá, hogy ez a világ Krisztusban már most új létezési módra tett szert történelme által *(→menny)*, amely az anyaginak és a szelleminek történelme egyszerre. Így tehát e dogma azt jelenti, hogy Mária mennybevétele a már most fennálló üdvrendi szituációt világítja meg: aki az üdvösséget önmagáért és mindnyájunkért a testébe fogadta hitével, az az üdvösséget *egészen* befogadta; az üdvösség azonban az *egész* ember üdvössége. E dogmának tehát lényege szerint ekkléziológiai és eszkatologi-

kus jelentése van. Mária mennybevétele nem tartalmazza szükségképpen azt a tételt, hogy (Jézuson kívül) egyedül csak Mária esetében következett be „már most" ez a beteljesülés, habár csakugyan különleges indokok szólnak amellett, hogy e beteljesülést éppen Máriáról mondjuk ki.

MARIOLÓGIA: a teológiának Szűz Máriával foglalkozó ága. Már az Újszövetség és az apostoli hitvallás is tanúsítja, hogy Szűz →*Máriáról* lehet is, kell is hittételeket kimondani, és hogy itt nem pusztán történelmi megállapításokról van szó, amelyek nélkülözhetetlenek ugyan bizonyos történelmileg bekövetkező s tőlünk hitet követelő valóságok megfogalmazásához, önmagukban azonban jelentéktelenek. A Máriáról szóló beszámolók Máténál, Lukácsnál és elsősorban Jánosnál egészen határozott teológiai szemponttal vannak összefüggésben (→*szűzi születés*, gyermekségtörténetek, Jézus mint Dávid fia, küzdelem a →*doketizmus* ellen stb.). A katolikus keresztény tehát nem teheti félre a Máriára vonatkozó kijelentéseket azzal, hogy azok, ha helyesek is, „számára" „érdektelenek"; e kijelentések igenis hozzátartoznak hitéhez, habár arra a dogmatörténeti, személyes és valláspedagógiai kérdésre, hogy milyen mértékben voltak explicit vagy implicit igazságok a mariológiai hittételek, illetve hogy az explicit megfogalmazásnak milyen mértéke kívánatos, egyelőre éppúgy nincs pontos válasz, mint sok más hitigazság esetében. A mariológia tárgyi alapja abban rejlik, hogy az üdvösség, amit hivő engedelmességgel kell elfogadni, olyannyira azonos Isten megtestesült Logoszával és a teremtményiségnek Isten által történő elfogadásával és Istenbe való felemelésével, hogy a hitnek (vallási →*aktus*) szükségképpen „megtestesülésszerű" (inkarnatórikus) struktúrája van, azaz nemcsak a megmentő Istent hisszük, hanem a teremtmény megmentett voltát is, az ember a hitben nemcsak Istent, hanem önmagát is

elfogadhatja, és el is kell, hogy fogadja. Ebből következőleg jogunk és kötelességünk is a mariológiának mint önálló teológiai traktátusnak a kidolgozása: nem csupán arra van szükség, hogy a mariológia valóban a katolikus dogmatika elvei szerint épüljön fel; a mariológia mint önálló traktátus egy nagyobb egész részének kell, hogy tekintse magát, és ahhoz kell, hogy elvezessen. Mivel Szűz Máriáról csak Jézus Krisztus felől elindulva tudhatunk meg egyáltalán valamit, a mariológia a dogmatika egészén belül a → *krisztológia* és a → *szótériológia* után kell, hogy következzék. Ám ha meggondoljuk, hogy e két traktátus után, éppúgy lényegénél fogva és éppoly közvetlenül, a dogmatikus → *ekkléziológiának* kell követeznie olyan traktátusként, amelynek tárgya Jézus Krisztusnak és megváltásának maradandó történelmi, szociológiai és kegyelmi jelenléte a világban és annak elfogadása, akkor a mariológia úgy jelenik meg, mint a dogmatikus ekkléziológia belső mozzanata és első szakasza, amit igazol is az egész hagyomány által vallott és magában a dologban rejlő párhuzam az Egyház és Mária között, és aminek tárgyilag az az alapja, hogy Mária megváltott és hivő emberként – akinek a cselekvése üdvtörténeti szempontból döntő fontosságú – az Egyházhoz tartozik, és az Egyházat alkotó emberek tökéletesen beteljesült típusát képviseli. Ha számításba vesszük azt a tényt, hogy az Újszövetség tanúsága szerint Mária nemcsak biológiailag, hanem szabad, hivő engedelmességben lett az Úr anyja, hogy tehát az ő anyaságát egészen személyes értelemben kell vennünk, és hogy az beletartozik a nyilvános és hivatalos üdvtörténelembe, melynek eszkatologikus és döntő mozzanatát alkotja, akkor ennek alapján bebizonyítható a mariológiai alapelvnek a Szentírással való összhangja. Nevezetesen arról az elvről van szó, amelyből kiindulva, az üdvrend egészével összefüggésben, megmutathatjuk, hogy a Máriára vonatkozó többi dogmatikus kijelentés (→ *szep-*

lőtelen fogantatása, mindvégig megőrzött szüzessége, bűntelensége, kegyelemmel való teljessége, mennybevétele) a Szentíráson alapul, ha a Szentírás formálisan nem mondja is ki ezeket. Hogy az összegyház hittudata helyesen fejtse ki a Szentírásban megalapozott hittartalmat, azt végső soron természetesen nem az egyéni exegézis és spekuláció biztosítja, hanem a Szentlélek segítsége, amelyet Jézus Krisztus az apostoli →*tanítóhivatalnak* megígért.

MÁSVILÁG. A másvilág egyrészt Istennek és az ő valóságának, „világának", másrészt az ember halál utáni életének (és állapotának) megjelölése. Ez a kifejezésmód nem a gondolkodásból származik (→*transzcendencia*), hanem térbeli képzetekből, melyek közt a „felül" képzete dominál, és összefügg a mitikus szemléletmóddal (lásd az eltávozott lelkek „utazásairól" szóló beszámolókat, amelyek szerint ezeknek valamilyen „hídon" stb. kell áthaladniuk, míg végül elérik „másvilági" rendeltetési helyüket). Ezért a másvilág fogalma nem alkalmas a kereszténység eszkatologikus hitének kifejezésére, hiszen a →*menny* nem a legmagasabb fizikai dimenzió és nem is tiszta szellemek boldogsága, hanem *ennek* a világnak új és beteljesedett állapota, amelyben a világ történelme „megszüntetve megőrződik".

MATERIALIZMUS. A materializmusra mint a rendszeres világmagyarázat elméleti és gyakorlati kísérletére nem annyira az idealizmussal való szembenállás vagy a szellemnek mint az ember legfontosabb ismertetőjegyének elvetemült tagadása jellemző, hanem inkább az a kezdettől fogva meglévő törekvés (vö. Démokritosz: a világ csak atomokból és üres térből áll), hogy a tárgyilag tapasztalható világot nagy, egységes egészként önmagából magyarázza, és egyetemes, átfogó valóságként fogadja el. De éppen ezért a materializmus a 17. és 18.

század ún. mechanikus materializmusáig bezárólag (mely a polgárság filozófiai és politikai emancipációjának mozgalma volt; vö. Lamettrie, Helvetius, Holbach) azzal az ellentmondással bajlódik, hogy az →*anyagot* – amely nem egységes szubsztanciaként jelentkezik (természet vagy nyersanyag), hanem mennyiségek, minőségek és strukturális körülmények végtelen változatosságában – kénytelen mindig a természetismeret mindenkori állásától függő viszonylagos alakjában is az alapelv rangjára emelni, és ezzel a természet és társadalom átfogó magyarázó elvévé nyilvánítani. Ezt az ellentmondást még jobban kiélezi a természethez való ambivalens viszony: a materializmus számára a természet egyrészt káosz, az ember szörnyű határa, másrészt szenvedő teremtmény, amelyet fel kell szabadítani. Habár ennek a materializmusnak elméleti tisztázatlanságai ellenére is vitathatatlanul nagy felszabadító hatása volt (és ezért nem elegendő csupán a tiszta ismeretelmélet szemszögéből megítélni, lévén az újkori szabadságküzdelem egyik mozzanata), mégis hozzá képest K. Marx dialektikus és történelmi materializmusa (itt nem térhetünk ki a Marx, Engels és Lenin közti különbségekre) nem csupán azért képvisel fejlettebb fokot, mert többé nem sikkasztja el a fogalmi gondolkodás és az érzéki észlelés közti minőségi különbséget, hanem azért is, mert Marxnál az anyagiság fogalma tartalmazza az ember egész tárgyi tevékenységét, valamint a fejlődés, az élet és a történelem egész gazdagságát is. Természet és történelem, egyén és társadalom között a társadalmi →*munka* és az emberi nem történelmének fogalma közvetít, úgyhogy „az ember naturalizálása és a természet humanizálása" (mint dialektikus anyagcsere ember és természet között) megszünteti a lét és tudat merev, ontológiai szembenállását is. Hogy az anyag a cselekvő szubjektum voltaképpeni alapja és nem csupán nyersanyagainak és eszközeinek

fegyvertára, az is csak abból derül ki, hogy a természet belép az emberi gyakorlat történelmi összefüggésébe. A materializmusnak ebből a formájából már hiányzik az az optimista bizakodás, hogy a természet és történelem fejlődése automatikus haladást fog eredményezni. A materializmushoz illő gyakorlat a munka és a harc. Ha tehát teológiailag kívánjuk értékelni a materializmust valamint az emberi és kozmikus valóság közti materialista közvetítési kísérletet, akkor az ontológiai-ismeretelméleti előzményekre korlátozódó spekulatív kritika helyett ajánlatosabb egyrészt inkább arra figyelni, mennyire összekapcsolódott a materializmus az emberi szabadságküzdelemmel, másrészt pedig arra, hogy az idealista elméleteknél mennyivel inkább komolyan veszi az embert esendő, feltételektől függő, érzéki, tehát szenvedő lényként. A világ boldogtalanságának és bajának szépítgetés nélküli kimondása azután az első közös lépés lehetne a természettel megbékélt és szolidárisan cselekvő emberiség kialakulása felé.

K. F.

MEDIATRIX (latin, jelentése: közvetítő): a katolikus teológia által alkotott fogalom, amely azt akarja kifejezni, hogy Szűz →*Mária* – egyedülálló üdvtörténeti rangja miatt – „minden kegyelem kieszközlője". Az Egyház nem hozott kötelező érvényű dogmatikus döntést ezzel a fogalommal és az általa kifejezett tényállással kapcsolatban, a II. vatikáni zsinat azonban kimondta, hogy Szűz Mária „anyai feladata" és „az üdvösség rendjében minden hatása" Jézus Krisztus közvetítői szerepétől függ (Lumen gentium 60); Szűz Mária „mennybevétele után sem szűnik meg betölteni üdvösséges feladatát, és szüntelen közbenjárásával kieszközli nekünk az örök üdvösség kegyelmeit" (Lumen gentium 62), és ezért nevezik az Egyházban egyebek között közvetítőnek. – →*Közvetítő.*

MEGIGAZULÁS. Katolikus tanítás szerint a megigazulás abban áll, hogy Isten szeretetének szabad tettével az embert (de nem a leszűkített értelemben puszta individuumnak tekintett embert) oly kapcsolatba hozza önmagával, amelyet szent Istenként az embertől megkövetel, és amelyet az ajándékozó kegyelem Isteneként kész is megadni neki. Ezt úgy teszi, hogy az embert az isteni természetben részesíti (2Pt 1,4). Ez viszont úgy történik, hogy Isten a →*szentség*, a →*szabadság*, és az istengyermekség Lelkeként (Róm 1,4; 2Kor 3,17; Róm 8,15; →*istengyermekség*), saját →*Szentlelkét* adja az embernek, úgyhogy az hatékonyan ott lakozik az ember lényének mélyén, az embert istenivé teszi, és a hit szavával valamint a szentségek jeleivel (→*keresztség*) tanúságot tesz az embernek erről az újjáteremtésről, amely a hitben tapasztalható, de explicit módon még nem megállapítható. Ez a megigazulás – mely nem pusztán jogi értelemben vett beszámításon alapul (DS 1520 1561 3235; vö. →*beszámításon alapuló megigazulás*), hanem valóban igazzá teszi az embert (Róm 1,17; 6,20; 8,10; 1Kor 15,17 és köv.; Gal 5,5; Ef 4,24 és máshol; DS 1528 és köv.) – egyúttal a bűnök bocsánata is (→*eredendő bűn*). Istennek az emberek megigazulására irányuló akarata határozottan jelen van a világban, eszkatologikus értelemben visszavonhatatlan és bizonyos, Isten Fiának emberré-levése, halála és feltámadása következtében (→*Jézus Krisztus*). Hogy Istennek ez az üdvözítő akarata Jézus Krisztusban megadatott az embereknek, az a →*hit* tárgya; hogy ez az akarat hatékonyan elér minden egyes embert – bűnössége ellenére is, amelynek következtében az ember, még ha öntudatlanul is, de elzárkózhat Isten szeretete elől –, azt az embernek bizalommal kell remélnie (→*remény*), de magabiztosan és határozottan nem számíthat rá (→*üdvösség bizonyossága*). A megigazulásban Isten tette nem független az ember szabad önmegvalósításától (DS 1525

1554 és köv. 1559), hanem éppen Isten önközlésének elfogadásában: a hit, a remény és a szeretet szabad tettében válik hatékonnyá. Azért ez az Istentől ajándékozott és az embertől elfogadott megigazulás (→*igazságosság*) el is vész, ha az ember bűnös módon elzárkózik Isten szeretete elől (DS 1544 1577). Mivel a megigazulás eseményszerűen következik be az emberben, a történelmi lényben, a megigazulás valóban radikális átmenet a bűn állapotából a megigazultság állapotába (és nem dialektikus együttlétezése bűnnek *és* megigazultságnak), még ha az ember továbbra is ki van téve a bűn kísértésének (→*kívánság*; DS 1515 és köv.), még ha nem képes is szubjektív gondolkodásával *biztosan* megítélni Isten előtti állapotát (DS 1533 és köv.), még ha mindig követ is el bűnöket (DS 1573), és ebben a három vonatkozásban meg is marad annak a lénynek, aki saját kilátástalan helyzetéből Isten kegyelméhez menekül. Az üdvösség megtalálásának történelmi jellege miatt a megigazulást megelőzhetik olyan, Isten kegyelme által lehetővé tett cselekedetek, amelyek az embert előkészítik rá (hit, kevésbé tökéletes →*bűnbánat* [DS 1526 és köv.]), a megigazultság megőrzése, illetve gyarapítása pedig mind jobban átjárhatja az embert (→*érdem*, jótettek; vö. →*tettek*).

MEGISMÉTLÉS. Ha alaposabban meggondoljuk, a „megismétlés" szóval jelölt *emberi* folyamat nem többszöri végrehajtása hasonló történéseknek, amelyek közül bármelyik független a másiktól, hanem egy egyszeri történésnek – magának mint ilyen történésnek – újonnan való megvalósítása az emberi történelemnek egy térben és időben másik pontján (→*visszaemlékezés*). Egy ilyen folyamat lehetősége (maga ez a folyamat nagyon sokféle lehet, és szándéka is különböző mértékben sikerülhet) azon alapul, hogy *a)* a személyes-szellemi tett (kiváltképpen akkor, ha egy olyan ember személyének mara-

dandó meghatározása, aki a halál következtében már beteljesedett) nem semmisül meg egyszerűen azzal a fizikai-biológiai történéssel, amely hordozta, hanem megmarad a szabadság-megvalósítás végérvényességének részeként; hogy *b)* az embernek mindig a múltjá*ból* kiindulva, mely megmarad, kell a jelenét megvalósítania; és hogy *c)* ehhez a múlthoz nemcsak saját előző tettei tartoznak, hanem – létezésének dialogikus természete és a →*szolidaritás-elv* miatt, melynek értelmében létezése minden ember közös történelmének része – a többiek történelme is (habár ennek különböző eseményei természetesen nagyon különböző mértékben és nagyon különböző módon tartoznak hozzá). A voltaképpeni megismétlés abban áll, hogy az ember odafordul megmaradó múltjához mint jelen szabadságának alapjához, és ezzel az odafordulással (mely lehet megemlékező, ünneplő, meditáló stb. odafordulás) szabadon elfogadja és aktualizálja a történelem megmaradását és a jelenben való hatását. E fogalmat a teológiában sokféleképpen lehet (vagy lehetne) alkalmazni: a →*kultuszra*, az egyházi évre, a →*szentmiseáldozatra*, az egyes emléknapok ünneplésére, az →*elmélkedésre*, →*Jézus életének misztériumaira* stb.

MEGSZÁLLOTTSÁG. Hitigazság (bár nem definiált hitigazság), hogy léteznek és a világban hatnak az embertől különböző gonosz erők: →*fejedelemségek és hatalmasságok* (DS 800 1668 1694 1696; vö. →*démonok*. A Szentírás szerint (pl. Lk 13,16; 1Tesz 2,18; Zsid 2,14) zeeknek az erőknek a befolyását éppen nem ott kell feltételeznünk, ahol az evilági tapasztalatszerzés módszerével dolgozó értelem a normális (empirikusan kézzelfogható és ellenőrizhető) jelenségektől különböző, „rendkívüli" jelenségekre bukkan. Ellenkezőleg, a természeti és történelmi események „normális", „természetesen" megmagyarázható láncolatában is emberfeletti, a go-

noszra irányuló tendencia érvényesül a démoni hatalmak működése miatt. Ennélfogva a →*betegséget*, a →*halált* és az emberi önpusztítás különféle megnyilvánulásait *minden esetben* úgy lehet és úgy kell tekintenünk, hogy ezek kifejeződései a démoni hatalmak működésének *is*, mégpedig ott is, ahol a legközvetlenebb természeti okoktól erednek, és ahol természetes eszközökkel lehet és kell küzdeni ellenük. Ezért, vallási szemszögből nézve, nem lehet és nem is különösebben fontos *pontos határvonalat* húzni megszállottság és természetes betegség között. Ez annál is inkább így van, mivel az utóbbi lehet tünete az előbbinek, és kapuként is szolgálhat a démoni erők betöréséhez. Ezért nem jelent valódi dilemmát az sem, hogy ördögűzéssel *vagy* az orvostudomány segítségével kell-e küzdeni a jelenség ellen (az ördögűzés Krisztus és az Egyház nevében és megbízásából elmondott ünnepélyes imádság Istenhez, hogy a beteget védje meg a gonosz hatalmaktól). Annál is inkább, mivel a „legtermészetesebb" betegség esetén is *imádkoznia* kell az egészségéért minden kereszténynek. Még ha a szó szűkebb értelmében kell is megszállottságnak minősítenünk egy jelenséget, akkor is ama sajátos, démoni hatalom megnyilvánulásáról van szó, ami csupán az éppen itt „megengedett" körülmények folytán jelenik meg előttünk kézzelfoghatóan, de így is azt mutatja csak meg, ami mindig is jelen van a világban, és ezért nem kapcsolja ki, hanem saját céljai szolgálatába állítja a természetes okokat. Lehetetlenség pontosan különbséget tenni egyrészt a démoni befolyás, másrészt a kor gondolatvilága, az egyén adottságai, betegségre való hajlamai, sőt, parapszichológiai képességei között.

MEGSZENTELŐ KEGYELEM. Az Újszövetség Istennek az emberben véghezvitt kegyelmi tetteként ismer oly →*megigazulást*, amely nem csupán eszkatolo-

gikus ígéret vagy külső beszámítás, hanem jelenvaló, állapotszerű és belső tulajdona az embernek, amelyet Isten a →*metanoiának*, a hit elfogadásának és a →*keresztségnek* (önmagában véve) egyszeri eseményében ajándékoz oda neki. Ez a Szentírás kijelentései szerint újjáteremtés, életre keltés a halálból, felülről való újjászületés, mindenekelőtt pedig az isteni →*pneuma* közlése (→*Szentlélek*, →*Isten bennünk-lakozása*), mely pneuma magának Istennek az embert reálisan átalakító valósága (2Pt 1,4). A katolikus teológia Isten Lelkének ezt a tartós, benső, hatékony, Isten önközléséből eredő jelenlétét nevezi – hatásaival együtt – megszentelő kegyelemnek. A megszentelő kegyelemre vonatkozó katolikus tanítást a tridenti zsinat kijelentései tartalmazzák. A megigazulásnak a hitújítók által adott értelmezésével szemben a zsinat azt mondja, hogy a megigazulás valóban eltörli a bűnöket, az ember tehát bűnösből igazzá lesz, de csakis Isten tette által Jézus Krisztus kegyelmében, mely nem „jár" neki és amelyet nem érdemelhet ki (DS 1524 1528 és köv.). E megbocsátás eredményeképp az ember bensőleg átalakul és megszentelődik; a kegyelem és az adományok valóban az övéi lesznek (ami nem jelenti, hogy önhatalmúlag rendelkezhetne velük), úgyhogy ezt a kegyelmet „belénk öntött", „inherens" kegyelemnek nevezzük, és *ez az* Istentől való →*igazságosság* a megigazulás egytelen formális oka (DS 1560). A megszentelő kegyelemmel azonosak vagy vele szétválaszthatatlanul összekapcsolódnak a teológiai →*erények*. A megszentelő kegyelmet mint az emberbe valóban „bele öntött" és Isten kegyelmi tette által „hatékonyan előidézett" kegyelmet „teremtett" minőségnek tekinti a zsinat, és ily módon szembe állítja a teremtetlen kegyelemmel. Ugyanakkor viszont azt is mondja, hogy magával a Szentlélekkel vagyunk felkenve és megpecsételve (DS 1528 és köv., vö. 1677 és köv. 1689 és

köv.; →*Isten bennünk-lakozása*, →*Isten önközlése*, →*kegyelem*). Ama tanításnak megfelelően, hogy Isten szabadon osztja a kegyelmet, hogy a kegyelem befogadásához kellő →*diszpozíció* szükséges és hogy a kegyelem növekedhet, a zsinat kijelenti, hogy ez a kegyelem a különféle igazakban „egyenlőtlen" mértékben van jelen (DS 1528 és köv. 1535 1574 1582). A megszentelő kegyelem formális hatásaként megjelöli: a →*megigazulást*, tehát a bűnök bocsánatát és a belső igazságosságot, az istengyermekséget és az Istennel való barátságot (DS 1528 és köv. 1535), Isten bennünk-lakozását; továbbá a megszentelő kegyelem hatására az ember várományosa lesz az örök boldogságnak (DS 1314 és köv. 1528 és köv.), csatlakozik Jézus Krisztushoz (és az Egyházhoz, DS 394 1314 és köv. 1671 és köv. 1730 3705), és részesedik az isteni természetből (DS 1921 1942). Súlyos személyes bűn következtében el lehet veszíteni ezt a kegyelmet. E kegyelem személyesen megérdemelt elveszítése nem téveszthető össze azzal az állapottal, amikor a megszentelő kegyelem az →*eredendő bűn* következtében hiányzik. Ennek ellenére a „bűnös állapotnak" – amelyet az egyik is, másik is eredményez – közösek a lényeges vonásai. Ahol a jelen üdvrendben Isten akarata ellenére hiányzik az emberből a megszentelő kegyelem, amely a lényege szerint szent Isten önközléseként az embert már személyes állásfoglalását megelőzően megszenteli (amint világosan kiderül a →*gyermekkeresztségből*), ott ez a hiány már önmagában véve az Istentől való távolságnak Isten akaratával ellenkező állapota, tehát bűn. Ha ezt a hiányt annak az embernek szabad, személyes és saját bűne okozza, akiből ez a kegyelem hiányzik, akkor ez az ember a személyes habituális bűn állapotában van. Ha egy másik embernek (vagyis →*Ádámnak*) személyes bűne okozza ezt az állapotot – ami azért így sem Istennek tetsző, mivel ellenkezik Isten akaratával és azzal a

renddel, amit Isten magával a teremtéssel megszabott –, akkor ez az *→eredendő bűnből* fakadó habituális bűn állapota (amely azonban csak analóg értelemben bűn). – A megszentelő kegyelem növekedésére vonatkozólag lásd: *→érdem.*

MEGTÉRÉS (a megtérésnek megfelelő bibliai fogalom: *→metanoia*). Megtérésnek nevezzük a vallási vagy erkölcsi átalakulás bármely fajtáját, elsősorban pedig azt, melynek hatására az ember radikális és alapvető vallási *→aktussal* mindenestül rábízza magát Istenre és kegyelmi vezetésére; a megtérés mindig a vallási tapasztalásnak *(→tapasztalat)* és a vele kapcsolatos szubjektív bizonyosságnak a dolga, habár gyakran eldöntetlen marad az a személyes kérdés, hogy a konkrét megtérést Isten közvetlenül felismerhető beavatkozása okozta-e. Ilyen megtérés történhet – és gyakran kell, hogy történjék – akkor is, ha valaki már eljutott a hithez, és tagja az Egyháznak. – A megtérés jelenti továbbá azt is, hogy valaki áttér egy másik keresztény felekezet hitére („konverzió"); végül, a „konverzió" (mint az életforma megváltozása) jelentheti a belépést valamelyik szerzetes rendbe (a megtérők intézményéből alakult ki az úgynevezett laikus testvérek intézménye).

MEGTESTESÜLÉS (latinul: incarnatio): a kereszténység központi misztériuma. A megtestesülés tana azt jelenti, hogy a Logosz isteni személye személyi egységben *(→unio hypostatica)* mindörökre elfogadta saját természeteként Jézus Krisztus emberi természetét.

Hogy *„Jézus Krisztus emberi természete"* a Logosz személyének (emberi) természete, az úgy értendő, hogy Jézus Krisztus valóban és igazán ember, s megvan benne mindaz, ami az emberléthez hozzátartozik: emberi tudat amely végtelen távolságra érzi magát Istentől, akit

imád; történetileg létező spontán, emberi szubjektivitás és szabadság, amely – mivel magáé Istené – nem kisebb, hanem nagyobb mértékben birtokolja azt az önállóságot, amely az Istennel való egység következtében nem csökken, hanem növekszik. Az Istennel való egység és az emberség önállósága olyan jellemzők, amelyek egyenes, és nem fordított arányban növekszenek. Az egyesülés isteni aktusa maga az az aktus, amely a teremtményi valóságot felszabadítja Istenre irányuló aktív önállóságára. Ez azt jelenti, hogy a mai krisztológiának (az igehirdetésben és a teológiában) mintegy meg kell ismételnie (és hirdetnie!) a „fölemelkedés" gondolatára épülő krisztológia történetét, amely egyrészt a történeti Jézusról szerzett tapasztalatok, másrészt a Szent Pál-i és Szent János-i krisztológia „alászállást" kifejező formulái között már az Újszövetségen belül hihetetlen gyorsasággal átalakult a preegzisztens Fiú és isteni Logosz megtestesülésének tanává. A megtestesülésről *úgy* kell prédikálni, hogy a konkrét, történeti *Jézus* tapasztalati megismerése annyira elmélyüljön és radikálissá váljék, hogy általa tapasztalatot szerezhessünk Istennek a világhoz és a mi létezésünkhöz való abszolút és végérvényes közelségéről, amely Jézusban megvalósult. Ezt a közelséget reflektáltan csak akkor fogadjuk el kisebbítés és fenntartás nélkül, ha érvényben hagyjuk és helyesen értelmezzük a krisztológia klasszikus formuláit. *Eleinte* tehát nyugodtan láthatjuk és tapasztalhatjuk Jézust az emberi „prófétának", akit egyrészt úgy érint meg Isten titka, mint előtte még soha senkit, és aki másrészt magától értődően benne él saját világa történelmében. Ez a próféta azt hirdeti, hogy az Isten Atya, és hogy sürgető közelségben van Istennek – Isten irgalmából – győzelmes uralma. Az ortodox krisztológián belül is van lehetőségünk és jogunk arra, hogy Jézus tudatát igazi történelmi tudatnak tekintsük, mert lé-

nyének Isten közvetlenségére irányuló végső, szellemi, mindig ható transzcendenciája (amelyet a skolasztikus teológiában így neveznek: Isten közvetlen színelátása Jézus lelke által) emberi egzisztenciájának végső horizontjaként és alapállapotaként nem zárja ki Istenre irányuló vallási életének ezt az igazi történelmiségét. Ez a „próféta" azonban nem úgy tekinti önmagát, mint aki csupán egy a mindig újból és újból felbukkanó próféták közül, akik az eldöntetlen kimenetelű történelemben az embert radikális és igazi vallási viszonyra próbálják ébreszteni Istennel, hanem a végleges és abszolút Üdvözítőnek tartja magát, akinek személyében, halálában és feltámadásában megvalósult az Isten és ember közti végleges szövetség, és akinek a feltámadása által az ember tapasztalja is, hogy ez a végleges szövetség valóban fennáll és Isten megpecsételte. Jézus nem pusztán „Isten országa" prófétájának tartja magát abban az értelemben, mintha Isten országa majd csak őutána, a jövőben köszöntene be, vagy személyétől függetlenül létezne, és erről az „Isten országáról", mely maga volna *az* üdvösség, ő csak *beszélni* tudna, hanem ő maga az Isten országa, úgyhogy éppen az őhozzá való viszonyon dől el minden ember üdvössége.

A mai szellemtörténeti helyzetben lehetséges és ugyanakkor kötelező is, hogy az ontikus krisztológiát (anélkül, hogy megsemmisítenénk vagy maradandó érvényességét kétségbe vonnánk) átalakítsuk *transzcendentális-ontológiai krisztológiává*, mégpedig épp azért, hogy jobban megértsük a klasszikus krisztológiát. Ez – a lehető legegyszerűbb megfogalmazásban – a következőket jelenti: az ember, lényének alapjánál fogva, az Istenre irányuló, teljességgel határtalan kérdés; az ember maga ez a kérdés, és e kérdéssel nem csupán úgy foglalkozik, mint különböző lehetséges teendőinek egyikével. Ez abban mutatkozik meg, hogy a transzcendentális ráutaltság

Istenre a megismerésben és szabadságban (mint Isten által folyamatosan felkínált lehetőség, és nem mint autonóm „szubjektivitás") minden emberi megismerés és szabad tett lehetőségének mindig ható nem reflektált feltétele. Igaz, hogy ez a transzcendencia az ember térbeli és időbeli „akcidentális" cselekedeteinek sokaságában valósul meg (ezek alkotják az ember történetét), de a cselekedeteknek ez a sokasága épp a →*transzcendencia* alapvető aktusán alapul, *ami* az ember lényege. Ez az alapvető aktus (mivel megelőzi az emberi szabadság megvalósulását) egyaránt az ember igazi „Istentől-származó-volta" és „Istenhez-érkező-volta", tudniillik az embernek – a teremtés aktusában Isten által folyamatosan felkínált – nyitottsága Isten iránt. Ez a nyitottság egyrészt kérdés az ember ily módon létesített szabadságához, amely e transzcendenciát elfogadhatja vagy elutasíthatja, másrészt →*potentia oboedientialis* (természetfölötti befogadóképességünk) Isten *ön*közlése iránt, ami Isten lehetséges, de szabad és mindenféleképpen legmagasabb rendű válasza arra a kérdésre, ami maga az ember (vö. →*kegyelem*, →*megváltás*). Ha mármost az a kérdés, ami maga az ember, és e kérdésesség elfogadása Isten részéről *oly* teremtői módon valósul meg, hogy ez a kérdés az emberiséghez szóló isteni önközlésnek mint válasznak a lehetőségi feltétele, mégpedig úgy, hogy *a)* erre az önközlésre és az emberi elfogadására irányuló isteni akarat mint *abszolút* (és nem mint feltételes) akarat azért hozza létre a potentia oboedientialis-t, a végtelen kérdést, ami az ember, *mert* Isten abszolút módon akarja a választ, továbbá *b)* úgy, hogy történelmileg irreverzibilisként jelenik meg az isteni önközlésnek ez az abszolút (tehát elfogadását formális →*predesztináció*val már meghatározó) odaígérése a szellemi teremtménynek általában, *akkor* a kérdésnek és az abszolút válasznak ilyen egysége ontológiai síkon ugyanaz,

mint amit ontikus síkon →*unio hypostatica*-nak nevezünk. Feltételezésünk szerint ugyanis a „kérdés" (ami maga az ember) belső mozzanata magának a válasznak. Ha ugyanis ez a válasz nem valami, ami csupán mint szerzőtől származik Istentől, hanem olyasvalami, ami szigorúan Ő maga is, és ha a kérdés (önközlése által) a válaszul *önmagát* adó Isten mozzanata (oly kérdésként, amely szabadon elfogadja magát, hagyja, hogy választ kapjon, és a választ tudomásul veszi), akkor a „kérdés" mint a válasz belső mozzanata Istentől különböző és ugyanakkor mégis a legszorosabban hozzá tartozó valóság, az ő tulajdon valósága. E megközelítés alapján azután világosabban meg lehetne mutatni, hogy az isteni és emberi természet „keveredés nélküli" különbözősége Jézus Krisztusban Isten *ön*közlésének egyesítő akarásá*ból* származik, hogy az emberi természet „teremtése" itt (mint ahogy már Szent Ágoston tanította) éppenséggel az „elfogadás" által történik, és hogy a teremtést (mint ahogy K. Barth alapjában véve helyesen hangsúlyozta) a „szövetség" hordozza. Az imént mondottakat csak akkor értelmezhetjük és értékelhetjük helyesen, ha szigorúan ontológiai értelemben vesszük, vagyis azt tételezzük fel, hogy a szellem, az öntudat, a szabadság, a transzcendencia nem esetleges kísérő jelenségei valamely (végső soron dologinak tekintett) létezőnek, amely csupán „előfordul", hanem ezek a lét voltaképpeni lényegét alkotják, amelyet az egyes létezőben az anyag „nemléte" csupán megakadályoz abban, hogy magához térjen. E megközelítés alapján az is érthető, hogy Isten önmagát a *világnak* ígéri oda (a kegyelem által, mely istenivé tesz), és így ez az ígéret éppen az egyszeri Istenemberben jelenik meg történelmileg megfordíthatatlanul és győzelmesen, és üdvtörténetileg benne van jelen. A megtestesülést egy másik nézőpontból is meg lehet érteni (ami természetesen nem

szünteti meg misztérium voltát), és e megközelítéssel feltétlenül kell is foglalkoznunk, ha ezt a titkot a mai hitetleneknek, a mai „pogányoknak" akarjuk hirdetni. A mai ember →*világnézete* „evolutív" jellegű: az ember önmagát, az emberiséget a történelem menetében szemléli, számára a világnak „természettörténete" van, nincsenek statikus mennyiségek, a világ állandó változásban van. A természettörténet és a világtörténelem egységet alkot. És a történelemnek ezt az egyetlen egészét az ember „fölfelé emelkedő" történelemként éli át és szemléli, függetlenül attól, hogyan akarja pontosabban jellemezni annak a mindenkori magasabb rendű valóságnak a formális struktúráját, amelybe e történelem egyes szakaszai önmagukat felülmúlva beletorkollnak (pl. növekvő bensőségesség mint öntudatra ébredés; növekvő befolyás a valóság egészére; az egyes létező növekvő egysége *és* komplexitása). Ha ez a történelem valóban újat hoz létre (vagyis magasabb rendűt, létszerűen nagyobbat és nem csupán mást), mégpedig önmaga által, akkor a történelem egyik alakjáról és szakaszáról a másikra való átmenetet csak „öntranszcendenciaként" lehet jellemezni. Ez a magasabb rendűre irányuló öntranszcendencia, habár feltevésünk szerint magának a történelmi létezőnek a tette, csak Isten abszolút létének erejében valósulhat meg, mivel a véges létezőnek ezt az öntranszcendenciáját magának e létezőnek a tetteként – de anélkül, hogy a véges, változó létező lényegi mozzanatává lenne – Isten idézi elő, egyrészt a világ teremtő fenntartása és a világgal való együttműködése által, másrészt (*legalábbis aszimptotikus módon* önmaga által mozgató és ily módon célba vett) jövőként. Ha az ön*transzcendencia* fogalmát isteni mozgatásként, az isteni tettet pedig az *ön*transzcendencia odaajándékozásaként fogjuk fel, akkor az anyagi-szellemi világ fejlődését értelmezhetjük *egyetlen* történelemként

anélkül, hogy emiatt tagadnunk kellene vagy figyelmen kívül kellene hagynunk a lényegi különbségeket ezen az egy világon és történelmen belül. Amint a létezésünkről szerzett kegyelmi tapasztalatunkat értelmező isteni kinyilatkoztatásból tudjuk, a teremtett lét legmagasabb rendű, abszolút és végérvényes öntranszcendenciája – amely az összes megelőzőt hordozza és azoknak végső célt és értelmet ad – nem más, mint a szellem felülemelkedése önmagán és közvetlen belemerülése az isteni lét végtelen titkába. *Ez* az öntranszcendencia teljesen egyedülálló módon kívánja meg Isten „együttműködését". Ennek az öntranszcendenciának a szempontjából nézve ezt az együttműködést Isten kegyelemszerű önközlésének nevezzük. A világ és a szellem története, amely a teremtett lét fokozatokban történő öntranszcendenciáján keresztül valósul meg, Isten önközlésén alapul, melynek a maga előfeltételét megteremtő mozzanata az Istentől különböző valóságnak a hatóokság értelmében vett →*teremtése*, maga ez az önközlés pedig első oka és végső célja a tényleges világnak. A véges létező utolérhetetlen és legmagasabb rendű öntranszcendenciája és Isten radikális önközlése két oldala annak, ami a történelemben történik. Itt azonban nem szabad megfeledkezni két dologról. Egyrészt e végső öntranszcendencia célja mindig Isten felfoghatatlan titka. Ezért a célnak ez a sajátossága meghatároz minden utat, amely a jövőbe vezet; minden út a nyitott, általunk ismeretlen jövőbe visz. Az öntranszcendencia tehát mindig azt jelenti, hogy reménykedve és szeretettel rábízzuk magunkat arra a Valakire, akivel egyáltalán nem rendelkezhetünk, aki a szeretet felfoghatatlanságában közli magát. Másrészt az öntranszcendencia története a szabadság története, a lehetséges (és ténylegesen is bekövetkezett) bűnnek a története: az ember mondhat nemet a történelemnek erre a dinamikájára, értelmez-

heti tévesen (vagyis autonóm módon) ezt az öntranszcendenciát, az öntranszcendencia története lehet a végső cél abszolút és végleges elvétésének története. A szabadság történetének ezen a kettősségén belül azután szükségképpen megvan a maga helye a lemondásnak, a „keresztnek" és a →*halálnak* is.

Mármost Isten önközlésének és a teremtmény öntranszcendenciájának ez a története, melynek során a világ egyre inkább istenivé lesz, nem csupán a szabad lelkiismeret mélyén megy végbe. E történetnek – a sok dimenziós ember egysége és a kegyelemnek *minden* teremtett dolog megdicsőítésére irányuló dinamikája miatt – voltaképpeni, kategoriálisan történelmi dimenziója is van: e történelem megjelenik, és megteremti a maga kézzelfogható alakját a voltaképpeni és szokásos értelemben vett →*üdvtörténelemben*. Ez a kategoriális, térbeli és időbeli történelem az a történelem, amelyben Isten önközlése és a teremtmény (konkrétan: az ember) öntranszcendenciája bekövetkezik. Ahol Isten önközlése és az ember öntranszcendenciája kategoriálisan történelmi módon eléri a maga abszolút és visszafordíthatatlan csúcspontját, vagyis Isten valóságosan és visszavonhatatlanul „jelen van" a téridőben, és így az ember öntranszcendenciája eljut arra a pontra, hogy az ember ugyanilyen teljesen átadja magát Istennek, ott bekövetkezik az, amit a kereszténység megtestesülésnek nevez. Ez azt jelenti, hogy a világ kozmikus és történelmi értelemben vett krisztocentrikus volta egységet alkot. Ez nem úgy értendő, mintha a világ „csak" Jézus Krisztusban jutott volna el az abszolút öntranszcendenciáig. A világ mint egész éri el az abszolút öntranszcendenciát, tudniillik az anyagi valóság önmagát felülmúlva beleépül a személyes-szellemi valóságba, a beteljesülésben csak a szellemiség mozzanataként fog végérvényesen létezni (az angyalokban és emberekben), a beteljesült szellemi teremtésben

pedig megvalósul az abszolút közelség Istenhez, az abszolút, végtelen léthez. Jézus Krisztus ugyanis nem a szellem öntranszcendenciájának és Isten önközlésének *egyik* „magasabb foka", mert akkor fel kellene vetnünk azt a kérdést, hogy ez a fokozat miért csak „egyszer" valósult meg, és miért nincs meg minden szellemi teremtményben valamilyen „pánkrisztusi" értelemben. Épp ellenkezőleg, a dolog úgy áll, hogy a világ istenivé válásának tetőzése és középpontja a megtestesült Logosz. A megtestesülés ugyanis szükségszerűen egyetlen egy esetben valósulhat meg, feltéve, hogy a világ istenivé válásának – kegyelemben és dicsőségben – el kell érnie a maga visszafordíthatatlan csúcspontját, és hogy *történelmileg* kell a történelemben megnyilvánuló győzelmére jutnia. Azért van Jézus Krisztus, mert Isten odaígéri magát a *világnak*; ha Jézus Krisztus véghez akarja vinni az üdvösség közlését, akkor Ő nem csupán lehetséges közlője valamilyen üdvösségnek, hanem Ő maga a visszavonhatatlan és történelmileg megjelenő üdvösségközlés.

MEGVALLÁS. A megvallás személyes elhatározások és bizonyos tényállások kinyilvánítása egy közösségen belül. Így a Szentírásban szó esik Jahve csodatetteinek megvallásáról, a bűn megvallásáról, a hála kinyilvánításáról, mindenekelőtt pedig a megvallásnak egy sajátos fajtájáról, a dicsőítésről (liturgikus homológiák és doxológiák). Az Újszövetségben a megvallás kötelezettségét megújítja Jézusnak az a követelése, hogy aki benne hisz, annak meg kell vallania őt az emberek előtt (Mt 10,32 és köv.); Szent Pál szintén a hit megvallásának szükségességéről beszél (Róm 10,9 és köv.). A kereszténység kezdettől fogva azt tartotta, hogy a nyilvános megvallás (mégpedig mindkét vonatkozásával: az ember bűnének megvallásával és Isten csoda etteinek dicsőítésével együtt, amelyeket Isten a bűnét megvalló emberben

visz véghez Jézus Krisztus által) szükségszerűen következik az ember testi-szellemi egységéből és ama tulajdonságából, hogy lényegénél fogva közösségi lény; és hogy a nyilvános megvallás lényegi alkotóeleme az Egyháznak. – → *Hitvallás.*

MEGVÁLTÁS. A megváltás a szó legtágabb értelmében azt jelenti, hogy az ember végleg megszabadul abból az állapotból, amelyben elkerülhetetlenül benne van az egyén is meg az emberi közösség is; amelyet nyomorúságosnak érez és amelyet a maga erejéből nem tud megváltoztatni. A → *kereszténység* az embert olyan lénynek ismeri meg, akit meg lehet váltani (végső soron azért, mert az ember szabadsága véges, és Isten teremtő szeretete mindig körülfogja), és aki rá is szorul arra, hogy megváltsák, mégpedig elsősorban és végső soron a saját bűnétől. Ezt a bűnt (az eredendő bűn léthelyzetét és az egyéni szabadság tettét) az ember nem tudja kiküszöbölni. A bűn nem csupán abban áll, hogy az ember megszeg bizonyos evilági, dologi normákat, ami azt jelentené, hogy az ember maga meg tudná szüntetni vétségének következményeit és el tudná törölni a bűnt. A bűn abban áll, hogy az ember szabadon (és szabadsága miatt a végérvényesség tendenciájával) *nem*et mond Isten közvetlen, bensőséges szeretetére, amely önközlésének a teremtetlen, istenivé tevő → *kegyelem* által történő felkínálásában nyilvánul meg; a bűn tehát teljes egészében dialogikus természetű aktus (→ *bűn*). A bűnbocsánat, vagyis az ember viszontszeretete Isten iránt, amelyre Isten hatalmazza fel az embert, csak akkor lehetséges, ha Isten az ember elutasítása ellenére sem vonja vissza szeretetét, és isteni szeretetként felülmúlja az ember bűnét. Csak ennek a bűnbocsánatnak az alapján gondolható el azután a végleges üdvösség személyes véglegességként és a kínokkal teli állapot megváltoztatásaként, mert egyrészt a kín és a halál a

létezés alapjában rejlő bűn megnyilvánulása, másrészt a teljes „boldogságot" – annak összes dimenziójában – szintén csak ajándékba kaphatjuk magának Istennek eszkatologikus adományaként: ez tehát nem olyan cél, amelyet az ember maga elérhetne.

A megváltás, keresztény felfogás szerint, „objektív" megváltás, vagyis egy bizonyos esemény és annak következménye (objektív megváltottság). Ez tárgyi értelemben megelőzi az ember →*megigazulását* és megszentelődését (szubjektív megváltottság): hogy a véges, teremtményi szabadság valóra válthassa üdvösségét, annak feltétele egy olyan „szituáció" amely nem azonos az embernek és szabadságának szükségszerű lényegével. Az objektív megváltás tehát azt jelenti, hogy Isten létrehozza azt a konkrét, történelmi szituációt, amelyben megbocsátó és üdvözítő akarata (→*Isten üdvözítő akarata*) az ember szabadságának felkínált ajándékként eszkatologikus visszavonhatatlansággal történelmileg jelenvalóvá válik és megjelenik Jézus Krisztusban, az ember pedig csak ennek a szituációnak az alapján és csak ebben a szituációban tudja szabadon elfogadni a felkínált megbocsátást.

A megváltásnak ez az eseménye (amelyet a kereszténység röviden „Jézus keresztjének" fogalmával jelöl) nem *úgy* oka a megváltottságnak, hogy ne volna oka egyben a Krisztus előtti emberiség üdvösségének is. Mivel →*Isten önközlése* (melynek célja Jézus Krisztus) mindöröktől fogva és mindig hatott a világban, hibás az a kérdés, hogy mennyivel lett jobb a világ Jézus Krisztus „óta". Az emberiség össztörténetét mindig és mindenütt meghatározta Isten megbocsátó szeretete Jézus Krisztusban.

Az önmegváltás eszméje tehát eleve téves, mert nem látja sem azt, hogy valójában miért szorul rá az ember a megváltásra, sem azt, hogy milyen nagyon rászorul (az →*emancipációért* és az igazságosság megvalósításáért tett erőfeszítések szükségszerű megnyilvánulásai a megvál-

tásnak, de nem tévesztendők össze a megváltás lényegével). Másrészt isteni megváltásunk mégsem olyan megváltás, amit valamely idegen erő visz véghez rajtunk, mert Isten nem „idegen", hanem legsajátabb valóságunk létalapja (Jézus Krisztusban az „ember" is eszközlője saját üdvösségének: 1Tim 2,5; DS 261 636 641 és köv. 801 1739 és köv. 1743 2015 3677; →*közvetítő*), és mert Isten éppen megváltó kegyelme által ajándékoz meg bennünket azzal a →*szabadsággal*, hogy elfogadjuk megbocsátó-megváltó önközlését. A megváltás tartalma (isteni élet, mellyel Isten a bűnbocsánat által ajándékoz meg bennünket) és elsajátításának módja egyaránt Isten szabad adománya; a megváltás tehát oly tette Istennek, amellyel nem tartozik az embernek. A megváltás, amely az Atya teljesen szabad kezdeményezéséből származik (vö. Ef 1,3-23), egészen hozzá van kötve Jézus történelmi személyéhez (→*Jézus Krisztus*) és művéhez (Zsid 10,5-9; Fil 2,5-11); a szabad, isteni könyörület nem úgy valósul meg, hogy Isten egyszerűen megszünteti a bűnt (és az egész embernek megváltásra szoruló ideiglenességét), hanem úgy, hogy megváltó kegyelmét Jézusban történelmileg kézzelfoghatóvá, jelenvalóvá teszi és hatalommal ruházza fel, mégpedig a megőrizendő világ*ban*. Jézus léte (Isten életének és az emberi létezésnek az egysége) és tette (szeretetben és engedelmességben való elfogadása az emberi létezésnek, amelyre a bűn nyomja rá bélyegét: Róm 5,12-21; vö. 1Kor 15,45 és köv.) Isten önközlésének történelmileg reális és ugyanakkor eszkatologikus értelemben győzelmes odaígérése a világnak, mely adományban bűne ellenére és bűnös létére is részesül a világ. Isten megváltó bűnbocsánatának tehát – mely a történelemben mindenütt hatékonyan jelenvaló – értelmet kölcsönző középpontja és túl nem szárnyalható véglegessége: Jézus Krisztus. Így értelmezve azonban a bűnbocsánat visszavonhatatlan, mert Isten Jézusban

bűne és vétkes sorsa ellenére (vö. Zsid 2,11; Róm 8,29) végleg elfogadta az egy világot és emberiséget (mint egészet) ami kiderül Jézus →*feltámadásából* és a →*Szentlélek* elküldéséből. Isten kiengesztelődése az emberrel, amit maga Isten kezdeményezett és ami az ő ajándéka minden embernek (2Kor 5,18 és köv.; vö. Kol 1,21 és köv.; Jn 3,16), mindig megelőzi az ember tettét, amellyel a →*hitben* személyesen elfogadja ezt a kiengesztelődést vagy megváltást (a predesztinációs tanokkal ellentétben, vö. 1Tim 2,4 és köv.; DS 391 723 1011 1513 1523 1530 és köv.). Ez a kiengesztelődés magára ölti az isteni igazságosság alakját is (már Szent Pálnál, habár nem teljességgel félreérthetetlen értelmezési modellben), tudniillik úgy, hogy Isten Fiának emberi életét mint radikális szeretetből fakadó, a →*halált* is vállaló engedelmességet (Jn 10,17 és köv.; Mk 10,45; Zsid) akarta, hogy ezzel elégtételt adó (engesztelő) áldozatot ajándékozzon az (egy és szolidáris) emberiségnek (Fil 2,5-11). Ennyiben lehet és kell mondanunk, hogy Isten azért bocsátja meg a világ bűnét és váltja meg ezzel a világot, mert Jézus Krisztus kereszthalálával elégtételt adott helyettünk és értünk (DS 1513 1522 és köv. 1528 és köv. 1545 és köv. és elsősorban DS 3891), és kiengesztelte Istent; annál is inkább, mivel e kiengesztelődésnek az egyes ember részéről történő szabad elfogadása ismét Isten tette: →*megigazulás*.

A megváltástan (→*szótériológia*) voltaképpeni problémája ebben a kérdésben foglalható össze: miért van az, hogy Isten eredeti megbocsátó akarata nem „egyenesen felülről", mindig és mindenütt egyformán közvetlenül eszközli ki a megbocsátást, hanem egy bizonyos történelmi eseményből kiindulva éri el az embert, és miért *ez az esemény*, a megbocsátás „oka". Ezzel kapcsolatban a következőket mondhatjuk: Isten „transzcendentális" üdvözítő akarata *azáltal* válik reálissá, jut el az emberhez, hogy történelmileg konkréttá válik; úgy-

hogy ebben az értelemben a történelmi megjelenés egyszersmind hatása és alapja is Isten üdvözítő akaratának. Isten „transzcendentális" üdvözítő akarata konkrétan az *egy* →*üdvtörténelemben* válik valóra. Az üdvtörténelem oly csúcspont felé halad, amely ennek az isteni üdvözítő akarat győzelmére irányuló történelemnek az irányát történelmileg is megfordíthatatlanná teszi; így tehát az üdvtörténelem „eszkatologikus" csúcspontja felé halad. A csúcspont akkor következik be, amikor Isten sajátjává teszi ezt a történelmet (habár ez a bűnnek és a bűn történelmi objektivációinak is történelme), és amikor a bűnös világ isteni elfogadására a világ is – az isteni elfogadás által (Jézus Krisztusban) predesztinált – elfogadással válaszol. Az üdvtörténelemnek ezen a csúcspontján tehát objektíve és (benne példaszerűen) szubjektíve a megfordíthatatlan, megváltó elfogadás Isten és a világ egységeként jelenik meg a történelemben. Az istenivé tevő önközlés radikális elfogadása a teremtmény részéről azonban a halál által történik. Épp a halál ugyanis az a *tett*, amelyben a szabad lény végérvényesen elfogadja önmagát, és az a *szenvedés*, amelyben a szabad lény elfogadja és elszenvedi vétkes léthelyzetét. Így lehetne megértetni a Jézus halála általi megváltást anélkül, hogy el kellene fogadni az →*elégtételelméleteknek* a vezeklésre és a jóvátételre épülő modelljét.

MELETIÁNUSOK: két különböző skizmatikus csoport tagjai. Az első csoport, amelyet Meletioszról, az egyiptomi Lükopolisz püspökéről neveztek el (meghalt 325-ben), elítélte azokat, akik a Diocletianus-féle keresztényüldözés idején gyengének bizonyultak; ezen a rigorizmuson kívül más tévtanuk valószínűleg nem volt. A második csoportot, amelyet Meletiosz, antiochiai püspökről neveztek el (meghalt 381-ben), nem ez a Meletiosz alapította: ez a csoport voltaképpen nem is volt

skizmatikus, és valójában tévtant sem vallott; inkább csak az egyik párt volt az →*arianizmus* körüli vitában. Maga Meletiosz az I. →*konstantinápolyi* zsinat elnöke volt (és a zsinat idején halt meg); a meletiánus párt az 5. század elején békült ki a többi keleti katolikussal.

MENNY. A „menny" szót a teológiában két különböző értelemben használhatjuk.

1. A menny képletes értelemben az Ószövetségben és az Újszövetségben egyaránt a föld feletti felsőbb világot jelenti. Az antik világképnek megfelelően azt képzelték, hogy ennek a felsőbb világnak „emeletei" vannak, melyek közül a legfelsőt, ismét egész képletesen, Isten lakóhelyének tartották. Ezt az elképzelést már az Ószövetség „mítosztalanítja", mikor kijelenti, hogy sem az ég, sem a föld nem tudja Istent befogadni (1Kir 8,27; Jer 23,24). A későbbi időszak a mennyet, ugyancsak képletesen, az üdvözültek lakhelyének is tekinti: a mennyben volt a →*paradicsom*, a mennyben lesz a „mennyei Jeruzsálem". Képletes értelemben az Újszövetség is mondja, hogy a keresztények keressék azt, ami „fönt" van (Kol 3,1), és hogy ott az ő hazájuk (Fil 3,20; 13,14). A menny egyben Isten nevének helyettesítője is: ezért a „mennyek országa" kifejezés nem azt jelenti, hogy az Újszövetség Isten eszkatologikus uralmát térbeli értelemben a mennybe helyezi, mert a „mennyek országát" *(→baszileia)* az jellemzi, hogy az *egész* teremtés megdicsőül, és átalakul új éggé és új földdé.

2. A menny mint metafora jelentheti a teológiában az Istenben végleg megmentett emberek →*üdvösségének* teljét. Hogy ezt a mennyet nevezhetjük-e valamilyen „helynek", az attól függ, milyen módon történik majd az →*anyag* ugyancsak végérvényes megmentése és felemelése Istenhez; erről azonban a kinyilatkoztatás a puszta tényen kívül (a test feltámadása) semmit sem mond.

Semmi esetre sem képzelhetjük ezt a mennyet valamilyen időtlenül létező helynek, ahová az ember eljut (illetőleg amelybe az ember bejut). Ez következik abból, hogy a mennynek lényegénél fogva krisztológiai struktúrája van: a menny a halálnak Jézus Krisztus által történt legyőzésén és Jézus Krisztus felmagasztaltatásán (→*Jézus mennybemenetele*) alapul. Ezek az alapfeltételei annak, hogy a teremtmény Isten életének részesévé lehessen. A személyes teremtménynek ez az Istennél-valóléte lényege szerint azt jelenti, hogy az emberiség Jézus Krisztus végérvényes testévé (→*Krisztus teste*), az „egész Krisztussá" egyesül, közösségben az *emberré*-lett (és embernek meg is maradó) Istennel. Ennyiben a menny azt is jelenti, hogy fennmaradnak a jelen világban létesített emberi kapcsolatok, s ezeket „viszontlátjuk". Az Istennel való egyesülés és az embereknek egymással való egyesülése semmi esetre sem jelenti az egyes ember megsemmisülését, mert minél közelebb jut az egyes ember Istenhez, annál szabadabbá válik, és annál nagyobb önállóságra és érvényességre tesz szert ezáltal. Ezt juttatja kifejezésre az a teológiai szóhasználat is, amely mennynek és az Istenben való bodogságnak voltaképpeni lényegeként vagy →*Isten színelátását*, vagy az Isten és a teremtmény közti személyes természetű, túláradó →*szeretetet* jelöli meg (az előbbi a tomisták, az utóbbi a szkotisták álláspontja). Ha együtt szemléljük e két dolgot, akkor az is világossá válik, hogy ez a boldogság az egyes üdvözülteknél különböző és mégis tökéletes boldogság; amit egyedül Isten kegyelme mentett meg véglegesen (ezt a teológia azzal is kifejezésre juttatja, hogy a „dicsőség fényét" mint az ember átváltozását okvetlenül megköveteli ahhoz, hogy az ember „a mennyben" lehessen), azt továbbra is az határozza meg, amit az ember történelmileg kieszközölt és ami történelmileg létrejött, és ezt történelmileg elért mértéke és „formátuma" szerint szereti és tölti be *egé-*

szen Isten. Habár a menny azon alapul, hogy Jézus Krisztus bement dicsőségébe – amely egyrészt az ő emberségének maradandó érvényessége Istenben és az őutána elhunytak bebocsátása ebbe a boldogságba, másrészt a világhoz való amaz újfajta viszony létrejötte, amely Jézusra és a nála levőkre jellemző –, mégis látnunk kell, hogy a „menny" még növekedésben van, mivel az üdvösség csak akkor lesz teljessé, ha majd Isten mindent helyreállít (a világot, a történelmet, az embereket), úgyhogy a menny beteljesedése csak akkor következik be, amikor a →*parúziával*, az →*ítélettel* és a test →*feltámadásával* az egész mindenség beteljesül.

MÉRTÉKLETESSÉG (latinul: temperantia). A mértékletesség →*erénye* abban áll, hogy az ember értelme segítségével féken tartja →*szenvedélyeit* és indulatait, csak mértékkel engedi érvényesülni őket, és mindig a helyes középutat választja. A tomista erénytan szerint a mértékletesség a négy sarkalatos erény között az utolsó helyen áll, és különféle neki alárendelt erényekben valósul meg, pl. az evésre és ivásra vonatkozó voltaképpeni mértékletességben, a tisztaságban és a szerénységben.

MESSIÁS (a héber „másiach": felkent szó elgörögösített alakja, a megfelelő görög szó a „khrisztosz"). A „messiás" az Ószövetségben először is a (felkent) királyoknak, a főpapnak, a pátriárkáknak stb. a megjelölése. A későzsidóság viszont az Ószövetség „messiási jövendöléseinek" értelmezése alapján Messiáson az ezekben megígért „királyt" értette (Ter 49,10; Szám 24,17; 2Sám 7; Zsolt 2; 72; 110); az ő „messiási" uralmát a római megszállás idején sóvárogva várták és a legkülönbözőbb formákban képzelték el, s mindez abban a várakozásban csúcsosodott ki, hogy Izrael függet-

len, nemzeti királysága az egész világon uralkodni fog (vö. Lk 24,21; ApCsel 1,6). A „Messiás = Krisztus" cím teológiailag letisztult formájában →*Jézus Krisztus* kitüntetett címe lett az ősegyházban (ApCsel 2,33-36; ezzel függnek össze Jézus nemzetségtáblái: Mt 1,1; Lk 1,32.69 és az összes olyan helyek, ahol Jézust „Dávid fiának" nevezik; Jahve szolgáját [→*ebed Jahve*] szintén azonosították a Messiással; végül figyelembe kell venni azokat a helyeket, ahol Jézust „prófétának" nevezik: ApCsel 3,22; 7,37; Jn 6,14; 7,40, mivel a Messiásnak prófétai szerepkört tulajdonítottak). Maga Jézus – egész bizonyosan a korabeli messiás-elképzelések miatt – vonakodik attól, hogy a messiás-címet magára alkalmazza; mégis önmagát tartja a voltaképpeni Üdvözítőnek, aki több, mint próféta, akiben Isten Lelke van, aki dönt az emberek üdvösségéről, aki Izrael eszkatologikus pásztora, akiben Isten megkegyelmez a bűnösöknek, röviden: aki a maga személyében több, mint amit a korabeli zsidóság egyáltalán elképzelni és remélni tudott, amikor a Messiásra gondolt. Mk 14,60 és köv. versekben Jézus egyértelműen Messiásnak vallja magát, mert ha nem ez lenne a válasza, akkor ez azt jelentené, hogy ő is egy másik, nálánál is nagyobb Üdvözítőt vár.

MESSZALIANIZMUS: egy bizonyos, 350 körül Szíriában keletkezett keresztény szekta tanítása (nevezik őket még masszaliánusoknak, euchitáknak, enthuziasztáknak stb.). Eszerint a kereszténynek meg kell vetnie a munkát és a szentségeket, minthogy azok nem segítik elő a kívánt célt, a kegyelem tapasztalását, továbbá a keresztény, →*aszkézis* útján, már most eljuthat →*Isten színelátására.* Ezt a tant, amely Kisázsiában terjedt el, több helyi zsinat, valamint az efezusi egyetemes zsinat ítélte el (→*Epheszosz*).

METANOIA (görög, jelentése: a gondolkodás megváltoztatása). A metanoia ószövetségi eredetű vallási fogalom, amely megtérést, Istenhez-fordulást jelent, és már az Ószövetségben is az ember valamennyi dimenziójára alkalmazzák, vagyis a metanoiát egyrészt igazolni kell a külvilág előtt (bűneink megvallása, böjt stb.), másrészt a metanoia a gondolkodás megváltozásán alapul (Jer 8,4 és köv.; 31,18 és máshol; Ez 18), és új életvitelben ölt testet. Ebben az értelemben hirdeti elsősorban Keresztelő János a metanoiát mint abszolút követelményt, amely kivétel nélkül minden emberre vonatkozik és amelyet Isten ítéletének fenyegetése tesz indokolttá (Mt 3,7 és köv.; Lk 3,7 és köv.). A metanoia kinyilvánításának korábban ismert formái helyett János „a bűnbánat keresztségét" hirdette és szolgáltatta ki (Mk 1,4 és köv.). Jézus alapjában véve átveszi igehirdetésébe ezt a metanoia-fogalmat (bár viszonylag ritkán beszél róla), azzal a különbséggel, hogy nála háttérbe szorul az ítélettel való fenyegetés, viszont annál erősebben hangsúlyozza a →*hit* szerepét az igazi metanoiánál (Mk 1,15). Az Újszövetség kései irataiban (Zsid) – a közösségek első lelkesedésének lelohadása következtében – súlyos problémát okoz a többszöri metanoiának már a későzsidóság körében felmerülő gondolata, úgyhogy a *Zsidókhoz írt levélben* még az is benne van, hogy a kereszténynél visszaesés esetén a metanoiát nem lehet (pszichológiai és nem teológiai értelemben) megismételni (Zsid 6,6). A metanoia-fogalom mai megfelelője a →*hit* igazi teológiai fogalma (lásd még: →*bűnbánat*).

MISSZIÓ. Minthogy a Jézus Krisztusban való megváltásnak egyetemes érvényessége van, és minthogy az →*Egyházat* Jézus Krisztus egyetemes Egyháznak szánta, az Egyháznak kötelessége és joga a „misszió", vagyis az, hogy szabadon, az emberek szabad, hitbeli engedelmes-

ségére hivatkozva hirdesse minden népnek és minden történelmi helyzetben az evangéliumot mint érthető igazságot és konkrét szeretetet (Mt 28,19; II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 16 és köv. 23 és köv. 27; Ad gentes 6 29 35 és köv. és máshol).

A misszió mint nyilvános misszió szükségszerűen a társadalmi viszonyok megváltoztatása is, habár a misszionak közvetlenül nincsenek társadalmi és politikai céljai; a misszió mindig bele fog ütközni a bűnös ember ellenállásába, és sohasem fog teljesen befejeződni. A missziós tevékenység során a világ és az ember teljességéről szerzett tapasztalat által a misszió elősegíti magának az Egyháznak a kibontakozását is; az Egyház azzal, hogy missziós tevékenysége közben eleget tesz az alkalmazkodás kötelezettségének, gazdagabban bontakoztatja ki saját valóságát: azzá lesz, ami, vagyis egyetemes Egyházzá válik (→*Egyház katolicitása*). Az alkalmazkodás azt jelenti, hogy az Egyház a keresztény üzenet hirdetésénél és így a kinyilatkoztatott hittartalom tanító célzatú kifejtésénél figyelembe veszi a hallgató szellemi világát: ez a figyelembevétel a missziós tevékenység maradandó és érvényes mozzanata, és nem pusztán átmeneti engedékenység a nemkeresztény kultúrákkal szemben. – Régebben a missziót az egyes ember egyéni üdvössége miatt tartották szükségesnek, és ezzel indokolták meg. Napjainkban – amikor tudomásunk van arról, hogy az emberiség történelmének mily nagy hányada esik kívül a kereszténység hatókörén, és ha teológiailag helyesen értelmezzük →*Isten üdvözítő akaratának* és a →*megváltásnak* az erejét – már nem tételezhetjük fel, hogy Isten veszni hagyja az emberek nagy részét; épp ellenkezőleg, ma teológiailag könnyebben és világosabban el tudjuk gondolni, hogy az ember, ha nem találkozik is a nyilvánosan hirdetett evangéliummal, azért szintén szembekerül a voltaképpeni hitkérdéssel és az abszolút erkölcsi köteles-

séggel, és ebben a helyzetben Isten kegyelmével képes pozitív döntést hozni, és képes a saját üdvösségét választani (II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 16; Gaudium et spes 22; Ad gentes 7). Az üdvösség esélyeinek ezen optimista szemlélete ellenére is lehet a missziós tevékenységnek pozitív értelmet adni: Isten kegyelme, ami mindenkit meg akar menteni, inkarnatórikus jellegű, az emberi létezés valamennyi dimenziójában, tehát az ember történelmiségében és társadalmiságában is jelen akar lenni és hatást akar kifejteni, és ez a kegyelem lényegénél fogva humanizáló, békességszerző és egyházalkotó kegyelem kíván lenni.

MISZTÉRIUMTEOLÓGIA: a korai-keresztény teológiai gondolkodás megújítása, mely O. Casel-től (meghalt 1948-ban) és I. Herwegen-től (meghalt 1946-ban) indult ki. A misztériumteológia központi kérdése az általános üdvtörténelem és a kegyelem egyedi megvalósulása közti viszony kérdése, pontosabban: Jézus Krisztus üdvözítő tettének valóságos és hatékony jelenléte a szentségi történésben. Ez az irányzat ebből a misztériumból kiindulva az egész teológiát misztériumteológiaként fejti ki (*→visszaemlékezés*, *→jelen*, *→megismétlés*). Itt a misztérium, éppúgy, mint az Újszövetségben és az atyáknál, elsősorban Istennek a történelmi emberekben véghezvitt cselekvését jelenti, mely számukra üdvösséget vagy ítéletet hoz: nevezetesen Isten örök döntését (alapmisztérium), a teremtés művét, a megváltást (Krisztus misztériuma szűkebb értelemben), az Egyházat, a hitet és a szentségeket (a kultusz misztériuma), az üdvösség valóságát és beteljesülését, ellentétben „a gonoszság misztériumával". A misztériumteológia tehát nem csupán a *→szentmiseáldozat* elmélete, hanem érinti a dogmatikát, az erkölcsteológiát és a pasztorális teológiát is. Bár a misztériumteológiát sok

szempontból bírálták, és csakugyan további tisztázásra szorul, mégis megtermékenyítően hatott, a teológián kívül elsősorban a liturgikus megújulásra és az egyházi vallásosságra (és a II. vatikáni zsinatra is, vö. Sacrosanctum Concilium 35 102 és máshol). A misztériumteológiának fontos szerepe van a felekezetek közti eszmecsere szempontjából, mivel jó néhány vitatott kérdés tisztázását elősegíti (ilyenek pl.: a szentségek lényege, a szentmiseáldozat, a kegyelemtan).

MISZTIKA. A misztika egyrészt bizonyos tapasztalást jelent: az egyes ember belső találkozását az őt magát és minden létezőt megalapozó isteni végtelenséggel, amely találkozás az embert egyesíti ezzel a végtelenséggel; a keresztény misztikában, a zsidóságnál és az iszlámban ez a találkozás a személyes Istennel való találkozás. Másrészt a misztika jelenti e tapasztalás tudományos értelmezésének kísérletét, a rá irányuló reflexiót is (tehát jelent tudományágat is).

1. Hogy misztikus jelenségek minden magasabb vallásban előfordulnak, azt tanúbizonyságok igazolják. A misztikus látás mint a léleknek a maga alapjában való elmerülése mindig az egyes személynek, és nem a kultikus közösségnek a cselekedete; mindazáltal a kultusz közvetítésével is részesülhet valaki misztikus tapasztalásban. Ritka kivételek az olyan esetleges megbízatások, hogy az embernek mások számára kell hirdetnie a misztikus üzenetet. A misztikus üzenet hirdetése és fogalmi magyarázata mindig csak nehezen érthető „dadogás" marad, mert a természetfeletti misztikus tapasztalás nem nyújt biztosítékot arra, hogy az utólagos fogalmi közlés igaz és pontos lesz. A mágia különleges eszközök alkalmazásával azt akarja elérni, hogy tőle függjön az isteni hatalommal való találkozás, a misztikus látást pedig mindig ajándékként éli át az

ember. Az →*aszkézis* előkészület lehet a misztikus egyesüléshez (ezt főleg a nem-keresztény misztikában hangsúlyozzák). Mivel az ember az abszolút valóságtól származó lelki állapotot a lélek legsajátabb tulajdonaként és ugyanakkor az idő és a tárgyiság tudatának megszűnéseként éli át, ezért a misztikus elméletet gyakran az a veszély fenyegeti, hogy a →*monizmus*, a →*panteizmus*, a teopanizmus értelmében magyarázza a misztikus tapasztalást, habár magának e tapasztalásnak semmi köze sincs ezekhez a tévtanokhoz.

2. A *természetes* misztika által keresztények is átélhetik az isteni végtelenséggel való találkozást, sőt, ez a misztikus tapasztalás elvileg már benne van a →*transzcendencia* tapasztalásában. Így ez a misztikus tapasztalás kísértéssé válhat, és arra csábíthatja az embert, hogy szellemi gőgjében eleve elutasítsa Isten emberré-lett Igéjének az Istennel való egyesülésben betöltött közvetítő szerepét. A keresztény misztika is a végtelenség misztikája, de a transzcendencia-tapasztalás felemeléseként és felszabadításaként az, ezt a felemelést pedig a →*kegyelem* mint Istennek az ember által tapasztalt önközlése (→*Isten önközlése*) végzi el; ily módon viszont a *misztikus egyesülést* mint az örökkévalóságban bekövetkező boldog állapotnak: Isten színelátásának halvány visszfényét, akárcsak magát a színelátást, az a tény közvetíti, hogy Isten történelmi módon leszállt az emberekhez Fiában, aki az örök életben is az marad, aki volt, vagyis a Megtestesült, a Megfeszített és Feltámadott: →*krisztusmisztika*.

3. Mivel Jézus Krisztus szeretetében az emberiséggel együtt az egész teremtést megváltotta, ezért a keresztény misztikus tapasztalat voltaképpen nem a világ elutasítása és nem is a végtelen mindenséggel való találkozás, hanem a világ bevonása a személyes Istennel való találkozásba, szeretetközösségbe. Természetesen, amikor a

nem-keresztény misztikában élik át a személyes Istennel való találkozást, akkor ez nem egyszerűen „természetes misztika", hanem természetfeletti misztika annyiban, hogy ilyenkor nem-reflektált módon Jézus Krisztust tapasztalják mint az Atya képmását. Mert minden megkegyelmezést csakis Jézus Krisztus megváltása eszközöl ki. Mivel Jézus Krisztus a Szentlélekben Isten szentháromsági életét közvetíti, ezért a keresztény misztika →*szentháromság-misztika*, és ezért a Szentlélek kegyelmi adományainak igen nagy jelentőségük van. Ezek segítségével magyarázhatók meg a misztikus felemelkedés lépcsőfokai. Az aszkézis az első lépcsőfok. A megtisztulásban és önmegtartóztatásban azonban nem a személyiség semmisül meg, hanem a véges lélek válik szabaddá ahhoz, hogy világosabban tudja tapasztalni a kegyelmet. A lélek, felemelkedése közben – vagyis a megvilágosodás és az Istennel való egyesülés útján, amelyet a misztika elméletének története folyamán különbözőképpen tagoltak –, nem „tevékeny", hanem „passzív" magatartással befogadja a Szentlélek kegyelmi adományait. De kiváltképpen a tanács és az erősség adománya társadalmi tevékenységre, sőt, döntő jelentőségű történelmi cselekvésre is ösztönözheti a misztikust. A misztikus tapasztalást különös pszichológiai jelenségek kísérhetik (eksztázis, →*stigmatizáció*, levitáció stb.), ezek azonban a voltaképpeni misztikának nem lényeges mozzanatai.

MÍTOSZ. A mítosz mint a vallási kijelentésnek és a létértelmezésnek a fogalma egyike a vallástörténelem leghomályosabb fogalmainak. Ha abból indulunk ki, hogy minden egyes metafizikai és vallási valóságot kifejező fogalom – mint a közvetlen tapasztaláson kívül eső valóságnak a fogalma – kénytelen valamilyen képzettel dolgozni (mégpedig eredeti és nem csupán utóla-

gos, mesterséges vagy pusztán didaktikus szintézisben), amely ennek a valóságnak nem eredeti megjelenése, hanem valahonnan máshonnan származik, és ha még feltételezzük, hogy ez a „képzet" (amely nélkül minden fogalom üres, vagyis lehetetlen; tomista kifejezéssel ez a phantasma, amelyre minden transzcendentális ismeret kénytelen vonatkoztatni magát) nem statikus „kép", hanem drámai, eseményszerű képzet vagy ilyenné változtatható, és ha végül az ilyen képzetet mitikus képzetnek nevezzük, akkor azt lehet mondani, hogy minden metafizikai és vallási kijelentés mitikus kijelentés, vagy ilyen kijelentésként magyarázható. És ezzel a megállapítással nem tagadnánk az igazi és maradandó érvényességű igazságmegismerés lehetőségét, minthogy a kettő teljességgel összeegyeztethető: e megállapítás csupán más kifejezése az ilyen megismerés analogikus jellegének *(→ analógia)*. A szó voltaképpeni vagy pejoratív (formális) értelmében akkor beszélünk mítoszról, ha hiányzik vagy bizonyos okoknál fogva eleve lehetetlen annak a ténynek kritikai tudatosulása, hogy az ilyen kijelentésben, ha változó mértékben is, de szükségszerűen és elkerülhetetlenül mindig jelen van a képszerűség (a voltaképpeni mítoszra tehát a képzet és fogalom valóságos, abszolút azonosítása jellemző). Ha így fogjuk fel, akkor természetesen minden mítosz újra csak kifejezheti az igazságot, vagy elvétheti amiatt, hogy vagy valami teljességgel hamis dolgot jelent ki, vagy abszolutizálja és az egésznek tünteti fel az emberi létezés valamely helyes részértelmezését. Ahol a vallási kijelentés által jelölt dolog Isten üdvtörténeti cselekvése (elsősorban emberré-levése) következtében magát az emberi tapasztalás történelmi jelenségmódját teszi a maga valóságává és ily módon megjelenésévé, ott a mítosz problémáját maga a megjelölt dolog szünteti meg. Magának Istennek a megjelenése (2Tim 1,10; Tit 3,5) testben való

megjelenés, és ezért magáról Istenről is lehet egészen evilágias kifejezésekkel beszélni. Lásd még ehhez: *→mítosztalanítás.*

MÍTOSZTALANÍTÁS. A mítosztalanítás annak a feladatnak – tárgyilag nem egészen helyes és nem is hiteles – megjelölése, amelyet R. Bultmann evangélikus teológus (született 1884-ben) fogalmazott meg. Ez abban áll, hogy az Újszövetséget egzisztenciálisan kell értelmezni, vagyis az Újszövetség *→kerigmáját* úgy kell feltárni a mai ember számára, hogy közvetlenül találva érezze magát és „egzisztenciális" döntés elé legyen állítva. Ami Bultmann szerint eltakarja az Újszövetség kerigmáját, és ezért a kitűzött feladat megoldása érdekében értelmezésre szorul, illetve kiküszöbölendő, azt röviden a következőkben foglalhatjuk össze: még Jézus üzenetének azok a részei is mitológiai jellegűek – vagyis a *→mítosz* kifejezésmódját alkalmazzák (pl. *→baszileia, →Emberfia* stb.) –, amelyekről a szövegkritika történeti hitelességgel kimutatta, hogy Jézus saját szavai. Az Újszövetség valamennyi későbbi része is alkalmazza a mítoszt, így a tanítványok Jézusról szóló igehirdetése, amely már nem sokkal Jézus halála után kialakult (ilyen pl. a feltámadás mítosza). A későbbi, hellénista befolyás alatt keletkezett rétegekben további mítoszokat vittek át Jézusra (pl. egy olyan megváltó-mítoszt, amely a *→gnózisból* származott). A mitológiáktól eltakart újszövetségi üzenet egzisztenciális értelmezésének előfeltevéseit és elveit röviden a következőképpen adhatjuk meg: kivétel nélkül minden kijelentést egzisztenciálisan kell értelmezni, mert egy kijelentés csak akkor érint engem, ha tényleges döntésben értem meg. A csupán „előforduló", objektivált dolgok közvetítése nem érdekel. A mítoszban való tárgyiasítás éppen azt takarja el az Újszövetségben, ami döntés elé akar állítani engem.

A mítosz másféleképp is nehézségeket okoz a „modern" embernek: a zárt, természeti világ, amelyet a természettudomány vizsgál, nem állhat nyitva oly módon a transzcendencia betörése számára, ahogyan a mítosz bemutatja (pl. a →*csodákról* szóló beszámolókban). Ennélfogva az Újszövetség kerigmája semmi esetre sem lehet olyan objektív igazságok és események hirdetése, amelyek általánosan érvényesek és üdvözítő hatásúak (ez nem volna egyéb, mint mitológia). Ezzel szemben az Újszövetség engem érintő üzenete ezt mondja: Jézus arra akar felszólítani engem, hogy válasszak Isten és e mulandó világ között; e felhívás szempontjából itt van a „végső óra", a mindent eldöntő „most". Mint ahogy Jézus meghalt a keresztfán, és sem azt nem tapasztalta, hogy vele csoda történt volna, sem ő maga nem vitt véghez csodákat, hanem sorsát engedelmesen elfogadva hitt Istennek, úgyhogy Jézus halálában Isten ítéletet tartott azokon az embereken, akik ehhez a világhoz ragaszkodnak, ugyanúgy követel Isten tőlem is hitet, döntést a világ ellen, a bűn ellen, anélkül hogy bármilyen bizonyítékom volna a nekem szóló isteni szó igazságát illetően. – Bultmann szerint ezt az egzisztenciális értelmezést már maga az Újszövetség elvégzi, ha burkoltan is, de általános érvénnyel, mégpedig oly módon, hogy egymásnak ellentmondó mitológiai kijelentéseket mutat be, és ezzel elárulja, hogy az objektiváló képzetek nem szó szerint értendők: ez elsősorban János evangélistánál és Pál apostolnál figyelhető meg az eszkatológia mítosztalanításában (a világ vége nem később bekövetkező történés, hanem mindig jelenvaló esemény: az e-világ ellen hozott döntésen alapuló létezés). – Bultmann elméletének tudományos bírálata meggyőzően kimutatta, hogy az Újszövetség kerigmája nem csupán felszólítás döntésre, hanem egy objektív történésnek, a Krisztus-eseménynek a közlése, és hogy ezt az eseményt,

a →*feltámadást* is beleértve, kielégítő történeti bizonyossággal igazolni is lehet. Filozófiailag bebizonyítható, hogy Bultmann a →*transzcendencia* fogalmát megcsonkította, és hogy a transzcendencia Bultmann-féle fogalma épp az →*ember* a priori transzcendentális lényegének hiányos elemzésén alapul. Ebből az is kiderül, hogy a kerigma kiüresítése és a mítosztalanítás programjának alapját képező lapos egzisztencia-felfogás rendkívül paradox hitfogalomhoz kell, hogy vezessen, amely ellentmond az ember lényegének (mégpedig épp a mai ember lényegének). Ezzel azonban semmiképpen sem vetettük el Bultmann tulajdonképpeni törekvését. Vitathatatlan, hogy az Ószövetség és az Újszövetség ama kor mitikus világszemléletét tükrözi, amelyben keletkezett. A kinyilatkoztatás nem szavatolja ezt a világszemléletet, hanem a teológiának mindig is éppen az volt és most is az a feladata (és éppen ezért van egyáltalán teológia), hogy tisztázza, mit mondanak „voltaképpen" és mit nem az áthagyományozott tételek. A teológia mindig különbséget tett a kijelentés tartalma és a szemléletmód között, és ezért a szó igazi értelmében mindig mítosztalanító is volt. Másrészt meg kell jegyeznünk: ha a transzcendens valóságot, a transzcendens Istent bezárják az emberi létezés valamelyik egyedi dimenziójába, mint ahogy Bultmann bezárja az egzisztencialitás dimenziójába, akkor ezzel voltaképpen nem mítosztalanítják, hanem mitológiaivá teszik a transzcendens valóságot. Lásd még ezzel kapcsolatban a →*„mítosz"* és a →*„világ"* címszavaknál olvasható elvi megjegyzéseket. „Ezt" a világot és történelmét nem szabad annyira egyoldalúan értelmezni és szélsőséges dualizmussal mellőzni, ahogyan Bultmann tette, mert Isten csakugyan eljött ebbe a valóságba, és maradandóan magára öltötte ezt a valóságot. De a teológiának továbbra is feladata a Bultmann által helyesen kijelölt, bár tökéletesen soha meg nem

oldható feladat: nevezetesen a teológiának úgy kell bemutatnia Isten üdvözítő tettét →*Jézus Krisztusban*, hogy az valóban „egzisztenciálisan" érintse az ige hallgatóját, felszólítsa, hogy térjen meg és higgyen.

MODALIZMUS (a latin „modus": mód szóból). Modalizmusnak nevezzük az összes olyan szentháromságtani elméletet, amely szerint az egy Isten csakis és kizárólag külső *működésmódjait* tekintve (ezek elsősorban: a teremtés, az emberré-levés és a megszentelés) háromságos; a modalizmus legtisztább formája a →*szabellianizmus* (lásd még: →*monarchianizmus*).

MODERNIZMUS: azoknak a teológiailag téves vagy ferde nézeteknek a gyűjtőneve, amelyek 1900 körül keletkeztek, és annak az önmagában véve jogos kívánságnak akartak eleget tenni (amely ráadásul a teológiának állandó kötelessége is), hogy a teológia a kereszténység hittartalmát ama kor emberének megfelelő módon hirdesse. Ilyenformán Franciaországban, Angliában, Olaszországban és másutt a következő téveszmék bukkantak fel : a →*teológia* érzés dolga, a →*vallás* a vallási tudatalattiból származik, az értelemnek mint vallási szempontból egészen másodrendű képességnek egyiken sincs hatalma; a kinyilatkoztatás az immanens vallási szükséglet tudatosulása, és a kinyilatkoztatás hordozóinak csak az a szerepük, hogy e szükséglet bennük objektiválódik a legvilágosabban; ha ezek az objektivációk megmerevednek, létrejön a →*hagyomány*. A →*dogma* csupán szimbolikus kifejezése ezeknek az objektivációknak, amelyeknek (éppúgy mint a dogmának) változniuk kell a kultúra haladásával együtt. Az embernek természetes szükséglete, hogy a saját vallási objektivációit másokkal közölje; ha ez a szükséglet megvalósul, létrejön az →*Egyház*. Ezek a nézetek szélsőséges →*bibliakritikával* kapcsolódtak össze.

Ezeket a nézeteket, más tévtanokkal együtt, X. Pius elítélte a „Lamentabili" kezdetű dekrétumban (DS 3401-3466) és a „Pascendi" kezdetű enciklikában (DS 3475-3498). Meg kell jegyeznünk, hogy a modernizmus elleni polémia során – jóllehet a modernizmus jó néhány esetben helyesen látta meg a problémákat, s csak a megoldási kísérletei voltak fonák elgondolások – a modernizmus sok követőjét egyházi intrikákkal meggyötörték, és elűzték az Egyház közösségéből. Sajnos, a modernizmus mind a mai napig megmaradt gyalázkodó, gyűlölködő megbélyegzésnek azoknak az Egyházon belüli köröknek a szóhasználatában, melyeknek arroganciáját egyáltalán nem törte le az a tény, hogy a hit csakugyan nehézségekbe ütközik a mai világban.

MOLINIZMUS. Molinizmusnak nevezzük az L. de Molina SJ (1535–1600) által kidolgozott kegyelemtant (amelyet a → *bañezianizmussal* való tudatos szembenállás jellemez). Röviden összefoglalva, a molinizmus azt tanítja, hogy az eredendő bűn csorbítatlanul meghagyta a → *szabadságot*, mint a döntés képességét. Isten együttműködése az emberi cselekvésben nem fizikai → *predeterminációt*, hanem azt jelenti, hogy Isten magát a szabad emberi cselekvést idézi elő. Hogy ez miképp történhet úgy, hogy se Isten szuverén rendelkezése, se az ember szabadsága ne szenvedjen csorbát, azt a molinizmus a → *scientia media* fogalmával magyarázza meg. Isten e „közbülső tudás" révén tudja, hogy a legkülönbözőbb konkrét körülmények között hogyan cselekednék szabadon az ember, ha Isten előidézné ezeket vagy azokat a körülményeket. Így Isten szuverén módon előidézheti ezeket a körülményeket, ezen keresztül pedig az embernek ezt a szabad cselekvését, mégpedig anélkül, hogy ezzel korlátozná az ember döntési szabadságát. Az Isten által előre látott döntés pillanatában ez az Isten által szabadon meg-

adott megelőző kegyelem (gratia praeveniens, amely nem más, mint az Isten által előidézett szituáció), Isten „közbülső tudásának" megfelelően, segítő kegyelemmé (gratia adiuvans), az elégséges kegyelem (gratia sufficiens) hatékony kegyelemmé (gratia efficax) alakul – vagy nem alakul – át. A molinizmussal szembeni legfontosabb ellenvetés az volt, hogy nem veszi kellőképpen figyelembe a kinyilatkoztatásnak a →*kegyelemre* vonatkozó kijelentéseit. Ezenkívül az 1588-ban elkezdődött kegyelemtani vitában azzal vádolták Molinát, hogy olyan tant dolgozott ki, amely nem egyeztethető össze Szent Ágostonnal és a tridenti zsinattal, és hogy a →*szemipelagianizmus* követője lett. 1607-ben V. Pál pápa véget vetett a dominikánusok és jezsuiták között folyó vitának azzal, hogy megtiltotta, hogy bármelyik párt kétségbe vonja az ellentétes nézet igazhitű voltát (DS 1997).

MONARCHIANIZMUS. A monarchianizmus tagadja Istenen belül a →*Szentháromságot* (így monarchianista volt az 1. század vége felé Kerinthosz, a judaizáló tévtanító, valamint az ebjoniták). Ennek megfelelően a monarchianizmusnak Jézust puszta prófétaként kell magyaráznia, akit Isten csupán a Fiává fogadott (adopcianista monarchianizmus: Theodor, a cserző varga [2. század vége], Szamoszatai Pál [3. század]), vagy a →*modalizmus* valamelyik fajtáját (→*szabellianizmus*, →*patripasszianizmus*) kell alkalmaznia Jézus Krisztus istenségének értelmezése céljából.

MONIZMUS: a →*panteizmus* ama válfaja, amely gyakorlatilag már egyszerűen ateizmus, mivel e tan szerint egyáltalán nincs különbség Isten és a világ között, hanem a világ és a világ alapja teljesen azonos. Maga a világ az abszolút és magától értődő valóság, mely önmagából magyarázható. A monizmus legtöbbször azonos

a →*materializmussal* és az abszolut evolucionizmussal, mivel a monizmus *egyetlen* valóságnak tekinti a →*szellemet*, az →*anyagot* és az →*életet* is. A Monizmus E. Haeckel óta egy európai világnézeti szervezet neve is.

MONOFIZITIZMUS (görög, jelentése: az egyetlen természet elmélete). A monofizitizmus tulajdonképpen korábban elfogadott formulák abszolutizálásából származó eretnekség (a tant határozott formában Eutükhész fogalmazta meg, aki egy konstantinápolyi kolostor archimandritája volt az 5. század közepén), amely szerint a Logosznak az emberi valósággal való szubsztanciális egyesülése egyetlen →*természetet* (phüszisz-t) eredményezett, ebben a természetben az emberi valóságot elnyeli az isteni valóság, s az előbbi úgy oldódik fel az utóbbiban, mint mézcsepp a tengerben. Eutükhész tehát nemcsak azt a fejlődést utasította el, amely →*Epheszosz* és →*Kalkedon* között végbement, és amelynek eredménye a terminológia tisztázása volt abban az értelemben, hogy a →*„személy"* (→*„hüposztaszisz"*) és a „természet" (phüszisz) fogalmát többé nem alkalmazták ugyanannak a dolognak a megjelölésére (ami eltérés volt Alexandriai Szent Cyrill terminológiájától: DS 254 429 és köv. 505 272 és köv.), hanem a →*nesztorianizmustól* való félelmében azt is tagadta, hogy Jézus Krisztusban az emberi valóság „keveredés nélkül" megmarad a Logosz egyetlen személyében az isteni lényeg mellett (451-ben a kalkedoni zsinat elítélte a monofizitizmust: DS 293 301 és köv.). A monofizitizmus későbbi formái nem annyira az egyházi dogmától való tárgyi eltérés következtében, mint inkább reakciós makacsságból utasították el az egyházi nyelvnek a tanítóhivatal által foganatosított szabályozását. – A monofizitizmus nem eretnek, Kalkedon előtti tanként (verbális monofizitizmus) tovább élt a „monofizita" keleti egyházakban (Szíriában, Örményország-

ban és elsősorban Etiópia kopt egyházában). Monofizita tendenciákról akkor beszélünk, ha Isten és ember viszonyában az emberi valóságot lebecsülik vagy elnyomják.

MONOGENIZMUS: az a tan, amely szerint az egész élő emberiség (legalábbis az →*ősbűn* utáni emberiség) biológiailag szám szerint egyetlen emberpártól származik. A monogenizmus összeegyeztethetetlen a poligenizmussal, amelynek értelmében az átmenet az állatvilágtól az emberhez az evolúció során egy és ugyanazon állatfajnál több esetben is bekövetkezett, valamint a polifilizmussal, amely az emberiséget különböző állatfajoktól származtatja. A Szentírás szám szerint kétségtelenül egyetlen →*Ádám*ról beszél, de kérdés, hogy mi a voltaképpeni tartalma e kijelentésnek, és mi az, ami csupán a kifejezési módhoz tartozik. Ter 2-ben Ádám *az* embert, az emberiséget a maga egységében jelenti (Ádám egy „korporatív személy" képviselője is). 1950 előtt a tanítóhivatal kijelentései, éppúgy mint a Szentírás, egyszerűen Ádámról, az emberről beszélnek, anélkül, hogy explicit formában állást foglalnának a monogenizmus kérdésében. 1950-ben XII. Pius pápa elutasítja a poligenizmust, mivel és amennyiben nem világos, hogyan egyeztethető össze az eredendő bűn egyházi dogmájával (DS 3897). Ma viszont megállapíthatjuk: időközben a katolikus teológia fejlődése annyira előrehaladt, hogy kezd világossá válni, hogyan egyeztethető össze a poligenizmussal az eredendő bűn dogmája. A teológiának nem kell természettudományos érveket előterjesztenie. Ha a természettudomány előadja a poligenizmus hipotézisét, akkor a teológia ezzel kapcsolatban a következőket mondhatja: *a)* Az emberiség a biológiai monogenizmus feltételezése nélkül is igazi egység, mert az egy Istentől származik, akinek *egy* terve van az emberiség történel-

mére vonatkozólag és akinek az üdvözítő akarata egyetemes akarat; mert az emberiségnek közös lényege van; mert a térben és időben lejátszódó *egy* történelemben ténylegesen összefügg mindenki mindenkivel; mert mindenki valóságosan az egy Jézus Krisztusra van vonatkoztatva; mert az egész emberiségnek közös célja az Isten országa. – *b)* Ebben az egységben és ezen egység által minden egyes ember konkrét üdvhelyzetére hatással van valamennyi ember összes személyes döntése, amelyek nem maradnak meg az egyes emberek belső világában, hanem az egy emberiségnek és kölcsönös érintkezésének létterébe épülnek be. – *c)* Ennek az egyetlen „szituációnak" a történelme során szükségképpen kellett, hogy legyen egy átmeneti szakasz a még egészen ártatlan emberiségtől ahhoz az emberiséghez, amelynek szituációját már a bűn is meghatározza. Minthogy *minden* ember rászorul a megváltásra, ezért ennek az átmenetnek már az emberi történelem kezdetén be kellett következnie (habár a konkrét körülményekről semmit sem tudunk, és a kezdetnek erre a bűnére csupán a saját szituációnkból következtetünk az →*etiológia* értelmében). – *d)* Az →*eredendő bűn* tanában az is benne van, hogy Isten nem azért adja meg a megszentelő kegyelmet az egyes embernek, mert hozzátartozik ehhez az egy emberiséghez, hanem csakis azért, mert Jézus Krisztusra van vonatkoztatva. Az emberiségnek Isten eredeti, teremtő akarata következtében kellett volna birtokolnia ezt a kegyelmet, és az egyes embernek már pusztán azért meg kellett volna kapnia, mert az emberiséghez tartozik. Az emberiséghez-tartozás, amelynek kegyelmet kellene közvetítenie, immár nem tölti be ezt a funkcióját, mivel az emberiség általában (mert kezdettől fogva) olyan léthelyzetben van, melynek egyik meghatározója a bűn. – *e)* Ennek a bűn által kezdettől fogva meghatározott léthelyzetnek a kialakulása szempontjából közömbös, hogy *egy* embernek az akarata

vagy több embernek a bűne idézte-e elő, annál is inkább, mivel nem a kezdetben elkövetett bűn*tett* öröklődik, és Isten nem ezt rója fel az utódoknak.

MONOTEIZMUS. A monoteizmus filozófiai értelemben az a tan, hogy csupán egyetlen *egy* legfőbb, abszolút, végtelen és szellemi-személyes lény van, aki a világtól különböző, de minden tekintetben teremtője és hordozója a világnak, áthatja a világot, és minden tapasztalható valóságnak az alapja. Itt a személyes, végtelen Istenre vonatkozó összes kijelentést úgy kell tekinteni, hogy azok a felfoghatatlan → *ttokról* tett analóg kijelentések (lásd: → *analógia*, → *panteizmus*, → *politeizmus*). Teológiai értelemben az Ószövetség és az Újszövetség monoteizmusa azt jelenti, hogy az a lény és az a hatalom, akinek a cselekvéséről az ember „itt és most" tapasztalatot szerez („*a mi* Isten*ünk*", „az atyák Istene"), nem valamelyik numinózus hatalom (nem az „egyik" isten), hanem éppen az az egyetlen egy, abszolut Isten (a voltaképpeni Isten, akin kívül más isten nincs), aki az egész világnak és az egész történelemnek egyetlen alapja és mindenható Ura. Így tehát a monoteizmus annak megvallása, hogy a teremtmény és Isten személye között lehetséges a közvetlen találkozás; hogy e találkozás meg is valósul, és a teremtmény olyannak ismeri meg Istent, amilyen Ő lényegében véve; a monoteizmus tehát formális előlegezése a → *kegyelemről*, a → *kinyilatkoztatásról* és az → *Isten önközléséről* szóló keresztény tanításnak. A monoteizmus tehát nem csupán filozófiai igazság, hanem alapvető és maradandó jelentőségű a kereszténység szempontjából is (vö. DS 1 és köv. 11 790 3021; Mk 12,29; Jn 17,3; 1Kor 8,5 és köv.).

MONOTELETIZMUS (görög, jelentése: az egyetlen akarat elmélete) az a tan, amelyet a 7. században alkot-

tak meg a kelet-római birodalomban azzal a céllal, hogy a →*monofizitizmus* híveit kibékítsék a →*kalkedoni* zsinat híveivel. Hogy megnyerjék a monofiziták tetszését, Jézus Krisztusnak csak *egyetlen egy* tevékenységi módot(görögül: energeia) tulajdonítottak, de a kalkedoni zsinattal összhangban kitartottak a két természet mellett. Ezt a tant, amely Szergiosz konstantinápolyi pátriárka környezetében keletkezett, *monenergizmusnak* nevezték; s e tannak volt is sikere az egyesülési tárgyalásokon. 633-ban nem egy és nem is két energeiáról beszéltek, hanem egyesített energeiáról; Szergiosz viszont azt állította, hogy a két energeiáról való beszéd azt sejteti, mintha Jézus Krisztusban két, egymással harcoló akarat volna. Ezzel burkoltan azt állította, hogy Jézus Krisztusban egyetlen akarat van. A kelet-római birodalomban ezt a nézetet egyre nyíltabban képviselték. 649-ben I. Márton pápa egy lateráni zsinaton határozottan leszögezte, hogy Krisztusban két természetes energeia vagy akarat van; végül a 6. egyetemes zsinat, amely egyben a III. →*konstantinápolyi* zsinat volt, DHI-ként kimondta, hogy Krisztusban két természetes tevékenység van (oszthatatlanul, elválaszthatatlanul, változatlanul, keveredés nélkül), és két természetes akarat, melyek között nincs ellentét (mivel az emberi akarat alá van rendelve az isteninek; DS 553-559). Vö. →*unio hypostatica.*

MONTANIZMUS: a frígiai Montanosz körül kialakult rajongó szekta a Kr. u. 2. században. Az eksztatikus Montanosz a Szentlélek szócsöveként és megtestesüléseként eksztatikus asszonyokkal együtt a Szentlélek új jövendöléseit hirdette. Így a közeli világvégét, az erkölcsök szigorítását (pl.: második házasság tilalma, szigorúbb böjti fegyelem) a világvégére való előkészületképpen, a vezeklési fegyelem szigorítását, az egyházi hierarchia visszaszorítását a karizmatikus próféták javára. Leg-

jelentékenyebb híve Nyugaton a fontos afrikai egyházi író, Tertullianus volt. A szekta kicsiny csoportokban évszázadokon át fennmaradt.

MOST. A „most" a teológiában, az →*idő* filozófiájától eltérően, nem valamely folytonos, egyenértékű mozzanatokból álló sor egyes időpontjára utal (Platón és Arisztotelész), hanem a (lehetséges, de nem szükségszerű!) vallási alaptapasztalásra: a voltaképpeni jelent nem azzal valósítja meg az ember „mostként", hogy kimegy a világba és az időbe, hanem azzal, hogy elmélyed önmagában, hogy transzcendálja a teret és az időt (Szent Ágoston; hasonló jelentése van Eckhart mesternél a „jelenvaló most" és Karl Jaspersnél az „örök pillanat" kifejezésnek). A Szentírásban a „most" (görögül: nün) lényege szerint üdvtörténeti kategória, amely Krisztus jelenlétének különféle formáit veheti fel (Jézus testben való jelenléte mint az új →*aión* kezdete, az apostoli kor, Krisztus jelenléte a →*kerigmában*): ez a jelenlét a „most"-ok sorozatán keresztül halad előre a →*parúzia* felé. Ennek a dinamikus sodrásnak felel meg a „most", az abszolút döntés pillanata, az embertől megkövetelt válasz a mindenkori „most" pillanatában (Róm 13,11; S. Kierkegaard). Kierkegaard stádiumai szerint a keresztény stádiumban a pillanat az örökkévaló: sorsdöntő jelen és jövő egyszerre, amely múltként újra eljő. Lásd: →*Küriosz*, →*ítélet*.

MOTÍVUM: az az érték, amely a szabadon cselekvő személyt – anélkül hogy kényszerítené – tettének megvalósítására indítja. A →*formális objektum* (az a meghatározott nézőpont, amelyből egy aktus intencionálisan megragad egy tárgyat) és a motívum egybeeshet, ez azonban nem szükségszerű, mert különböző lehet egy aktus megvalósításának alapja és az aktus tárgyának a személy vá-

lasztásától függő szemlélete. Így pl. a félelemből fakadó bűnbánat a büntetés miatt (motívum) utasítja el a bűnt mint az emberrel szembeni isteni követelés teljesítésének elmulasztását (formális objektum). Így tehát a motívum és formális objektum különböző értékű lehet, ez a különbség azonban nem tesz egy cselekedetet feltétlenül erkölcsileg silánnyá.

MOZGATÓ, ELSŐ MOZGATÓ: →*Isten* megnevezése az arisztotelészi-tomista metafizikában. Ez a megnevezés nem valamely testi mozgás okozóját jelöli, hanem azon a filozófiai belátáson alapul, hogy vannak változó dolgok (átmenet a nyugvó lét állapotából a hatás állapotába, minőségi változás), amelyek önmaguktól különböző okot tételeznek fel. Ha egyszer bebizonyítottuk, hogy minden létezőnek, amely a →*potencia* állapotából az →*aktus* állapotába megy át, kell, hogy oka legyen, ennek az oknak azonban nem lehet oka (→*kauzalitás*), akkor könnyen beláthatjuk, hogy maga ez a legfőbb és átfogó hatóok tiszta →*aktus* kell, hogy legyen, amelyben aktus és →*lét* azonos (actus purus: tiszta aktus), úgyhogy ez az ok →*szellem* és →*személy* is. — Lásd még ezzel kapcsolatban: →*istenbizonyítás*.

MUNKA. Munkának nevezzük az ember mindama testi-fizikai és szellemi-ideális cselekvéseit és ténykedéseit, amelyek arra szolgálnak, hogy tárgyi-instrumentális úton biztosítsák fizikai létét és léte újratermelésének feltételeit. A teológiai gondolkodás már nagyon korán felismerte az ellentétet, hogy a munkához mint alkotó és Istentől elrendelt tevékenységhez (Ter 1,28), amely a világnak az ember létfenntartása céljából való elsajátítására szolgál, hozzátapad a gyötrelem, az örömtelenség és a kényszerűség (Ter 3,17-18). Azt az ellenállást pedig, amelyet a belső és a külső →*természet* tanúsít az emberi

szubjektum célszerű, elsajátító tevékenységével szemben, az →*eredendő bűnre* vezette vissza, amelynek következtében megrendült az emberi szubjektumnak teremtő Istenéhez való viszonya. A zsidó-keresztény hagyomány tehát súlyos ellentétet lát az örömöt szerző munka eszméje és a munka tényleges megvalósulásának gyötrelmessége között, mindazonáltal a zsidó-keresztény hagyomány, az antik környezettel ellentétben, nem tekintette a testi munkát az ember becsületét sértő, megvetendő foglalatosságnak, hanem minden ember alapvető, közösségi vonatkozású kötelességének tartotta (2Tesz 3,10). Másrészt tudatosul az a veszély is, hogy a munka felemészti az embert, és így az ember elidegenül Istentől és önmagától. Ezért a munkát mindig az ember önmegvalósítási szükségletéhez viszonyítva szemlélik, s emiatt a Biblia is többször figyelmeztet arra, hogy a munkát nem szabad túlértékelni (Kiv 20,10; Mt 6,23). Éppen a bérmunkának és a tőkének az újkorban mind világosabbá váló ellentéte következtében a teológiának az a feladata, hogy az imént vázoltak szem előtt tartásával foglalkozzék az elidegenült és a nem-elidegenült munka közti különbséggel, bírálja az elidegenült munkát mint Isten akaratával ellenkezőt, és követelje mindama viszonyok megszüntetését, amelyek megakadályozzák, hogy a dolgozó ember a Teremtő igazi képmásává lehessen.

K. F.

N

NATURALIZMUS. A naturalizmus bizonytalan jelentésű gyűjtőneve gyakorlati vagy esetleg elméletileg is megfogalmazott magatartási típusoknak és létértelmezési módoknak, amelyek szerint a valóságos egybeesik a természetessel (vagyis a felületes, hétköznapi tapasztalás világával), úgyhogy az ilyen →*pozitivizmus* számára komolyan fel sem merül a metafizika, a kinyilatkoztatott vallás és az olcsó életbölcsességnél többre igényt tartó etika kérdése.

NEM-KERESZTÉNY VALLÁSOK. Mivel az ember képes arra, hogy értelmével szert tegyen Isten ismeretére, mivel Isten általános üdvözítő akarata miatt (→*Isten üdvözítő akarata*) állandóan hat rá a természetfeletti →*kegyelem* dinamikája, és így az ember mindig a kinyilatkoztatás történelmén belül van (→*őskinyilatkoztatás*), ezért a →*vallás* mindig jelen van az emberiség életében, és az említett mozzanatok szükségszerűen éreztetik hatásukat a vallás társadalmi objektivációiban is (ha nem különíthetők is el világosan). A II. vatikáni zsinat határozottan elismerte a hiteles istentapasztalás lehetőségét a különböző vallásokban, és azt tanította, hogy „a katolikus Egyház semmit sem vet el abból, ami ezekben a vallásokban igaz és szent" (Nostra aetate 2). Mivel az Egyház csak a kinyilatkoztatás Jézus Krisztus-

ban való lezárulásának eszkatologikus szituációjával lett →*tanítóhivatalában* és szentségében tévedhetetlenné (→*Egyház szentsége*, →*tévedhetetlenség*), és mivel az isteni eredetű →*ószövetségen* mint üdvtörténeti valóságon belül sem létezett intézményes valóságként olyan tévedhetetlen tekintély, amely mindig újból és mindenki számára világosan felismerhető különbséget tudott volna tenni az isteni és az emberi között, és az egyéni és társadalmi vallásosságról le tudta volna választani annak elfajzott kinövéseit, ezért a kereszténységen kívül eső és a kereszténység előtti vallások esetében nem kívánhatjuk meg eleve a tökéletes erkölcsi és tanbeli tisztaságot annak szükséges kritériumaként, hogy egy ilyen vallás bizonyos mértékben jogos és az üdvösség (egyik) útjaként az isteni gondviselés rendelte egy bizonyos embercsoport számára. És mivel a testi-társadalmi ember számára konkrétan mindig csak a konkrét, intézményes és társadalmi formában objektivált vallás jelentheti a vallást, így a fenti okoknál fogva nem lehet eleve és általánosságban tagadni azt, hogy a nem-keresztény, intézményes vallások sok tekintetben ne képviselhetnék az üdvösség pozitív útját. Különben nem beszélhetnénk komolyan arról, hogy Isten általános üdvözítő akarata kiterjed az emberiségnek a kereszténységen kívüli részére is. Mindezzel csak annyit mondtunk, hogy ténylegesen ezek a nemkeresztény vallások a természetes, racionális istenismeretnek, a (kegyelem és →*őskinyilatkoztatás* általi) →*kinyilatkoztatásnak*, a vallási ismeretek és érzelmek helyes objektivációinak, valamint az elméleti és gyakorlati tévedéseknek és eltévelyedéseknek olyan egyvelegét alkotják, amelyben alig vagy egyáltalán nem lehet szétválasztani az igazat a hamistól. A keveredés módja a különböző vallásokban természetesen más és más, és magának e keveredésnek is története van. De arról sincs szó, mintha ezzel a megfontolással feltétlenül jo-

gosnak nyilvánítottunk volna minden nem-keresztény vallást: ahol egy meghatározott vallási formával szemben, külső hatások vagy belső reformtörekvések eredményeképpen, e vallási forma konkrét, történelmi szituációjában fellép egy másik vallási forma, amely az e szituációban élő emberek lelkiismerete számára kétségtelenül „tisztábbnak" (tárgyilag helyesebbnek és üdvözítőbbnek) látszik, ott az addigi vallás elveszíti előttük a legitimitását. Ráadásul minden egyes embernek mindig megvolt bizonyos fokig a lehetősége arra, hogy a saját lelkiismeretének megfelelően különbséget tegyen a számára társadalmilag jelenlévő vallásban ennek jó és rossz mozzanatai között, és ily módon egzisztenciálisan nyitott maradjon a vallás ama, még hiányzó alakja iránt, amely a számára konkrétan adott vallást beteljesíti és túlszárnyalja. A kereszténységnek mint a Logosz emberré-levéséről és a megváltásról szóló üzenetnek az eljövetele, valamint Isten kinyilatkoztató önközlésének – a kegyelem által minden ember számára felkínált önközlésnek – ezzel együtt adott intézményes, a tanítóhivatal által történő, objektíve helyes tematikus megfogalmazása azt eredményezte, hogy a kereszténység alapvetően túlszárnyalta mindezeket a vallásokat (→*újszövetség*). És a kereszténység – valamennyi kornak, népnek és kultúrának szóló küldetése következtében – a más vallásokkal való találkozás hosszú történelmi folyamatában, e vallásoknak és a bennük hivő embereknek konkrét, történelmi szituációjában konkrétan és egzisztenciális igénnyel valóban azzá a vallássá lesz, amely minden vonatkozásban beteljesíti a többi vallást azzal, hogy e kultúrák és vallások elsajátítható „anyagát" (a bennük jelenlevő →„*anonim*" *kereszténységet*) maga kapcsolja hozzá a saját alakjához. Ebben az értelemben szólítja fel a II. vatikáni zsinat az Egyház tagjait arra, hogy ismerjék el, őrizzék meg és fejlesszék tovább azokat

a lelki és erkölcsi, társadalmi és kulturális értékeket, amelyek ezekben a vallásokban találhatók (Nostra aetate 2). Nehéz konkrétan megállapítani, hogy az egyes kultúrák és vallások vonatkozásában pontosan mikor érkezett el az a pillanat, amikor a kereszténység elvileg „megszüntette" egy bizonyos vallás vagy kultúra korábban esetleg meglevő legitimitását (az is lehet, hogy e pillanat éppen csak most jött el, vagy csak ezután fog eljönni). Tekintettel a bűnre, amely várhatóan mindig meg fog maradni az emberekben (és az Egyházban), arra lehet számítani, hogy a kereszténység igénye a többi vallás megszüntetésére az idők végezetéig sem fog teljesen megvalósulni, hanem ellenállásba fog ütközni, mégpedig nemcsak a többi, még élő vallás merev szembenállása miatt, és nem csupán az általános és intézményes ateizmus miatt, hanem amiatt is, hogy ezek a vallások – anélkül, hogy feloldódnának az egyházi kereszténységben – igyekeznek átvenni a kereszténységből mindazt, ami igaz és valóságos (mint ahogy konkrét alakjában a kereszténység is közeledhet és fog is közeledni e vallásokhoz és tanításaikhoz *→missziós* tevékenysége és az ezzel együtt járó alkalmazkodás következtében). Egyelőre nem lehet látni, miféle történelmi következményei lesznek ennek az egyesülés akarása nélküli kölcsönös közeledésnek.

NESZTORIANIZMUS: a Nesztorioszról (meghalt 451 körül), Konstantinápoly pátriárkájáról elnevezett tan. Az *→antiochiai teológiai iskolához* tartozó Nesztoriosz tagadta, hogy az örök Logosz maga volna a Jézusban levő emberi valóságnak is reális, egyetlen szubjektuma *(→tulajdonítások)*. A „Krisztus" az a szubjektum, akiről isteni és emberi tulajdonságokat lehet állítani. Habár Nesztoriosz azon fáradozott, hogy szoros egységbe hozza Jézus Krisztusban az isteni és emberi valóságot,

és igazhitű akart lenni, a fentiek miatt tárgyilag csak „morális" egységet tudott elismerni a Logosz és az ember között, nem pedig valóságos személyes egységet (→*unio hypostatica*). Ezt mutatja „helytállás-elmélete" is: az ember Jézus képes volt arra, hogy bűnt kövessen el, és Isten csupán helytállásának jutalmául tette az isteni tulajdonságok valóságos birtokosává. A nesztorianizmust az →*epheszoszi* 3. egyetemes zsinaton ítélték el 431-ben (DS 250 és köv. 268), Alexandriai Szent Cyrill (meghalt 444-ben) vezetésével. Nesztoriosz ellenfelei megnehezítették számára tévedésének belátását azzal, hogy a Krisztusban levő két →*természet* keveredés nélküli egységének tanát nem tudták oly világosan kidolgozni, mint ahogy I. Leó pápa és a kalkedoni zsinat (451) tette (DS 293 és köv. 301 és köv.), és így Nesztoriosz e zsinat által – ha nem is teljes joggal – igazolva látta önmagát.

NÉV. Az ember csak akkor fog fel, különböztet meg és sorol be valamit tudatos létezésének egészébe, ha nevet ad neki, vagy jobban mondva: ha hagyja, hogy a megmutatkozó valóság (a szó minden fonetikai esetlegességén túl) maga adjon nevet magának, és ugyanakkor a névadással alá is veti ezt a valóságot a saját törvényének (Ter 2,19 és köv.). Nem csoda, ha a primitív emberben az a benyomás támadt, hogy az igazi név felfedésével hatalomra tesz szert a megnevezett dolog felett; ennélfogva hajlamos volt a mágikus szóvarázslatra, ünnepélyes és célzatos névadásokat és névváltoztatásokat csinált. Ennek megfelelően a név az Ószövetségben is sajátos módon megegyezik a megnevezett dologgal (személlyel), és különbözik is tőle: egyrészt azonos vele, másrészt helyettesíti. Innen Isten tulajdonnevének, a →„*Jahve*"-névnek a tisztelete az Ószövetségben: ezt a nevet a →*tízparancsolat* szerint (Kiv 20,7)

nem volt szabad „hiába" és könnyelműen, hamis eskü céljából stb. kimondani (MTörv 5,11; Lev 19,12; Sir 23,10 stb.). A „Jézus nevében" kifejezés tehát a következőket jelentheti: Jézustól származó küldetésben, Jézus megbízásából, az ő tekintélyével, erejével és az ő segítségül-hívásával. Ez utóbbi Jézus nevének kimondásával történik azok részéről, akik ezzel tanúsítják, hogy az ő nevét (lényegét) valóban „ismerik" (Mt 7,22; 18,20; ApCsel 2,38; 4,30; Mk 9,37 és köv.; Jn 14,13 és köv.; 16,2 és köv.).

NIKAIA: kisázsiai város, annak a zsinatnak a színhelye, amelyiket az I. egyetemes zsinatként tartunk számon (325). Ennek a zsinatnak – amelyet Nagy Konstantin hívott össze I. Szilveszter pápa idején és amelyen mintegy 300, csaknem kizárólag keleti püspök vett részt – a fő témája az *→arianizmus* volt. A zsinat megfogalmazta a nikaiai hitvallást, és benne ünnepélyesen kifejezte a Fiú istenségét és az Atyával való egylényegűségét (*→homouszioszi*; DS 125 és köv.). – Az I. Adorján pápa idején 787. IX. 24-től X. 23-ig megtartott II. nikaiai zsinat (a 7. egyetemes zsinat) a *→képek tiszteletének* jogosultságát mondta ki a keleti egyház *→képrombolási vitájában* (DS 600-609).

NOMINALIZMUS: a kései skolasztika ismeretelméleti, metafizikai és teológiai irányzata a középkor vége felé (*→ockhamizmus*), amely mindenekelőtt azt tanította, hogy az általános fogalmak nem voltaképpeni lényegfogalmak, hanem csupán nevek (nomina); az általános fogalom több, önmagában véve teljesen individuális dolog közös neve. Az ezzel együttjáró metafizikai szkepszis következménye a tisztán *a posteriori* úton megállapítandó tényekre támaszkodó pozitivista teológia, a *→tradicionalizmus* bizonyos fajtája, a morális pozitiviz-

mus, amelynek nincs sok érzéke a tartalmi természetjog által megfogalmazott lényegi törvények iránt (→*természetes erkölcsi törvény*), és az a gondolkodás, amely metafizikaellenes módon eltorzítja a →*takarékossági elvet*. Másrészt a nominalizmus a középkoron túllépő keresztény gondolkodásnak szükségszerű válsága, a keresztény világfelfogás fejlődésének következménye: először vetődik fel világosan a történelmileg egyszerinek, a dolgoktól különböző szubjektumnak a kérdése, valamint a modern természettudományok induktív módszerének és az →*egzisztenciális etikának* a kérdése, ily módon a gondolkodás joggal felszabadul a középkor befolyása alól, túllép rajta, és lényegesen közelebb kerül a keresztény egzisztencia igaz önfelfogásához.

NOUVELLE THÉOLOGIE („új teológia"): a francia teológiában (főképp a II. világháború után) megjelenő, nagyon különböző törekvések gyűjtőneve, melyet XII. Pius pápa is alkalmazott. E törekvések arra irányultak, hogy a hagyományos teológiát szorosabban összekapcsolják a biblikus teológiával és az egyházatyák teológiájával, a modern filozófiával és a vallástörténelemmel, hogy ily módon az Egyház üzenetét érthetőbbé és hihetőbbé tegyék a mai ember számára. Ezeknek a szükséges törekvéseknek néhány balul sikerült eredményét XII. Pius pápa elítélte 1950-ben a „Humani generis" enciklikában (DS 3875-3899).

NOVACIANIZMUS. A novacianizmus (amelyet Novatianus római teológus alapított) a bűnbánat kérdésében túlzottan szigorú álláspontra helyezkedő eretnekség a 3. század közepétől kezdve, melynek a 6. századig voltak közösségei. A novacianizmus szerint az Egyháznak tartósan meg kell tagadnia az Egyházzal való kiengesztelődést, az Egyházzal való közösséget és a

bűn egyházi feloldozását azoktól, akik a hitehagyás bűnét vagy egyáltalán bármilyen voltaképpeni halálos bűnt elkövettek, még akkor is, ha a vétkesek őszinte bűnbánatot tanúsítanak; az Egyháznak (mivel nem tehet másképp) egyedül Isten kegyelmére kell bíznia az ilyen bűnösöket. A novacianizmussal Szent Cyprián és Róma szállt szembe, s a novacianizmust már a →*nikaiai* zsinat eretnekségként kezelte, de enyhén bánt vele (DS 127).

NY

NYELVELMÉLET ÉS TEOLÓGIA. A teológia mint Istenről való beszéd nem csupán közvetlenül a nyelvre van utalva, amely saját tárgyi területe és kibontakozásának közege, hanem a nyelvelméletre is, mivel a teológiának mint tudománynak arra kell törekednie, hogy általánosan kötelező érvénnyel alapozza meg kijelentéseinek jelentését és igazságát oly módon, hogy kritikailag tudatosítja az Istenről való értelmes beszéd struktúráit, funkcióit és konvencióit. Mivel a teológia egyrészt feltétlenül kapcsolatban van a vallási tapasztalással és ennek történelmi változások és társadalmi életformák közegében történő, nyelvi úton áthagyományozott értelmezésével, másrészt az értelmező megjelenítéssel döntő cselekvésre akar felszólítani, ezért megteheti, hogy előnyben részesíti és jogos törekvésekként védelmezi azokat a nyelvelméleti próbálkozásokat, amelyek nem az *a priori* konstrukcióra és a deduktív alkalmazásra, hanem a tényleges nyelvhasználatra és annak szabályrendszereire, valamint a világgal és az élettel kapcsolatos nyelvi értelemközvetítés kifejtésére helyezik a fő hangsúlyt (vagyis a teológia megteheti, hogy a formális nyelvek elméletével szemben előnyben részesíti a köznapi nyelvek elméleteit). Mivel a →*sugalmazás* és a →*kinyilatkoztatás* tana ezenfelül feltételezi, hogy Isten kinyilatkoztatott igéjének érthetőségi feltételei a

nyelvvel együtt *a priori* módon adva vannak és közvetlenül beláthatók, ezért a teológiának az a további követelménye a nyelvelmélettel szemben, hogy a nyelv empirikus megvalósulásának elemzése képes kell, hogy legyen a nyelv transzcendentális konstitúciós keretének, struktúráinak, szabályainak és funkcióinak feltárására és tudatosítására. A szellemtudományi →*hermeneutikán* kívül, amelynek a teológiával való módszertani szimbiózisa a német nyelvterületen immár túlságosan is magától értődővé vált, elsősorban az analitikus nyelvfilozófia tradíciójához tartozó különféle törekvések alkalmasak arra, hogy a teológia dialógust kezdjen velük. A nyelvjátékok elmélete, amely Wittgenstein kései filozófiájának köszönheti létrejöttét (a vallási nyelvjáték önállóságának elismerése), valamint a funkcionális jelentéselemzés, amelyet Austin és Searle fejlesztett tovább pragmatikailag a beszédaktusok elméletévé, az Istenről való beszéd megalapozásának új modelljeit kínálhatja a teológián belüli nyelvelméleti érvelés számára. Végül, de nem utolsó sorban fontos szerepe van a pragmatika előtérbe helyezésének, amelyet Pierce és Morris kezdeményezett a kutatás logikájának és az empirikus kijelentések igazságának szemiotikai megalapozásával, valamint annak a felismerésnek, hogy az elméleti kijelentések igazságigényének beváltása szempontjából nagy jelentősége van az egyetemes kommunikációs közösségnek mint keretnek. Ezáltal új kilátások nyílnak a teológiának mint önálló kutatási programmal rendelkező tudománynak a megalapozására, a teológiai gondolkodás elkerülhetetlenül meglevő közösségi vonatkozásának tisztázására (a teológia egyházi jellege) és a hittételek normativitásának megvilágítására, tekintettel a boldog életnek a hittételekben történő gyakorlati előlegezésére.

K. F.

O

OCKHAMIZMUS: a skolasztikus filozófia és teológia késő-középkori, „nominalista" irányzata, melynek legjelentékenyebb képviselője a ferences Ockham-i Vilmos (meghalt 1350-ben). Az ockhamizmus voluntarista istenfogalmat képviselt *(→szkotizmus)*, amelynek értelmében Isten szabad, akarati elhatározásai nem objektív struktúrájú és általános fogalmakban megragadható világot teremtenek, amelynek alapja Isten lényegében rejlik, hanem tiszta ténylegességükben maguk alkotják bizonyos mértékben a dolgok lényegét. Az ockhamizmus nagy hatást gyakorolt a modern logikára, a modern természettudomány keletkezésére (Galilei) és Lutherra, minthogy az ő megigazulás-tanának bizonyos mozzanata már megvan az ockhamizmusban: a *→megigazulás* az ember puszta elfogadása Isten részéről, anélkül, hogy az ember belülről istenivé válnék.

OKKAZIONALIZMUS (Geulincx [meghalt 1669-ben], Malebranche [meghalt 1715-ben]). Az okkazionalizmus tagadja a teremtett dolgok közti kölcsönös oksági viszonyokat; a teremtett dolgok és állapotaik csupán „alkalmak" (latinul: occasiones), amelyeket felhasználva Isten mint egyetlen ok előidézi a többi dologban a megfelelő hatásokat (lásd az előre megállapított összhang Leibniz-féle elméletét). Az okkazionaliz-

mus elmélete eltorzítja Isten egyetemes hatékonyságának és →*Isten együttműködésének* tanát, és megfosztja valóságától a végest.

OKOSSÁG: a skolasztikus erénytan szerint az az →*erény*, amelynek segítségével tudatosítjuk erkölcsi kötelességünket és teljesítésének konkrét útjait, és ezért az okosság az első az úgynevezett →*sarkalatos erények* között. A Szentírás szerint az az okos, aki értelmezni tudja pillanatnyi helyzetét, aki képes a „szellemek megkülönböztetésére", aki éber marad, és szem előtt tartja saját halálát és Jézus újraeljövetelét (Zsolt 90,12; Mt 25,1-13; 1Jn 4,1 és köv.).

OLDÓ- ÉS KÖTŐHATALOM: annak a teljhatalomnak a megjelölése, amelyet Jézus Péternek, illetve a „tanítványoknak" adott Mt 16,19 és 18,18 szerint (vö. Mt 18,1). Ennek az „oldásnak és kötésnek" a pontosabb mibenlétét egyedül az Újszövetségből nem lehet bizonyossággal megállapítani. A rabbinikus nyelvhasználat szerint „kötni és oldani" annyit jelent, mint valakit (a zsinagógából való) →*„kiközösítéssel* sújtani" illetve „a kiközösítést újból feloldani"; valószínűleg ebből levezetett értelemben jelenti továbbá: valamit „tekintéllyel kijelenteni", „tiltani" illetve „engedélyezni". De még régebbi és a bibliai környezetben igen elterjedt a démonológiai nyelvhasználat: „átadni a gonosznak" illetve „megszabadítani a gonosztól"; az oldás és kötés tehát jól bizonyíthatóan előfordul mind az Ó-, mind az Újszövetségben (pl. Mk 7,35; Lk 13,12.16; ApCsel 2,24; 1Jn 3,8; Jel 9,14 és köv.; 20,1.3.7 és máshol). A háromféle szóhasználat nem zárja ki egymást, hanem együttesen azt jelenti, hogy az oldás és kötés az a teljhatalom, amellyel az Egyház fenntartja magát a démonok uralma alatt álló →*aiónban*; aki átadja magát a gonosznak, az

kötve van, és ugyanakkor ki is közösíti magát (*→bűnbánat szentsége*); aki Isten kegyelmével elválik a gonosztól (eloldja magát), azt az Egyház e teljhatalommal érvényesen feloldozhatja Isten előtt is, tehát az bocsánatot nyer. Ebből levezetve az oldás és kötés jelenti azután annak tekintélyi kijelentését, ami az embert köti illetve feloldozza, vagyis a tiltást és engedélyezést.

ONTOLÓGIA. Az ontológia azzal a filozófiai kérdéssel foglalkozik, hogy miben áll a *→létnek* és valamennyi létezőnek az a megértése, ami lehetőségi feltételként alapul szolgál a konkrét valósággal való gondolati és szabad érintkezéshez, és a konkrét valóságot a lét egészére irányulva és abból kiindulva értelmezi. Habár a filozófia nem képes arra, hogy ezt az eredeti létmegértést a reflexió segítségével kimerítően kifejtse és a tárgyi kijelentések nyelvére lefordítsa, képes megvilágítani is és elhomályosítani is ezt a létmegértést, amely nélkül egyetlen teológiai kijelentést sem lehetne megérteni és amely minden teológiai kijelentésben jelen van: ennyiben az ontológia minden *→teológiában* benne van, nélkülözhetetlen segítség és ugyanakkor veszély is a teológia számára. Aki lemond az ontológiáról – amely számot ad önmagáról, mégpedig abban a vonatkozásban is, ahogyan a teológia alkalmazhatja –, az nem „tisztábbá" és „önállóbbá" teszi a teológiát, hanem csak kiszolgáltatja egy kritikátlan és csak félig tudatosított, előzetes ontológiai álláspontnak. Mivel a teológia az ember magára eszmélése *Isten* kegyelemszerű tapasztalásának és külső *→kinyilatkoztatásának* az alapján, mivel emiatt a teológia teljesebb tapasztalása az összvalóságnak, mint a pusztán transzcendentális reflexió, amely az ontológiát megalapozza, ezért a teológia mindig kritikailag viszonyul az ontológiának az ember által kidolgozott tényleges alakjához, nincs kiszolgáltatva neki. És mivel az ontológia

a maga részéről felfoghatja az embert úgy, mint „aki meghallja az igét" („Hörer des Wortes"), olyan lényként, aki egyrészt nyitott annak az abszolút titoknak a rendelkezése iránt, akihez közeledni igyekszik önmagát transzcendálva, másrészt önmagát szükségszerűen történelmiségében és nem absztrakt transzcendenciájában érti meg, ezért az ontológia is nyitott a kinyilatkoztatás és a teológia iránt, és korántsem állítja magáról – ha nem érti félre saját igazi lényegét –, hogy ő az emberi létezés abszolút és egyetlen megvilágítása.

ONTOLOGIZMUS: az az Egyház által elutasított tan, hogy minden emberi-szellemi megismerés lehetőségének szükségszerű alapja az önmagában való abszolút isteni lét közvetlen (ha nem is tematikus) szemléletében rejlik. Az ontologizmus előfutára tehát Malebranche (meghalt 1715-ben), voltaképpeni képviselője O. Gioberti (meghalt 1852-ben) és legfeljebb csak részben Rosmini (meghalt 1855-ben) (vö. DS 895 2841 és köv. 3201 és köv.).

OPTIMIZMUS. Ha optimizmuson nem egyszerűen erkölcsileg közömbös, habár szerencsés lelki alkatot értünk, melynek jellemzője a bizalom és a derű, akkor az optimizmus két dolgot jelenthet. – 1. Jelentheti azt a meggyőződést, hogy a világban minden baj (fájdalom, halál, bűn) csak látszat, vagy hogy az evilági – technikai és társadalmi – fejlődés a bajokat végérvényesen megszüntetheti. Az ilyen optimizmus utópista, gyáva és kereszténytelen, és ez a nép igazi ópiuma, amennyiben ennek a nevében elmulasztják a jelen bajainak a jelenben is lehetséges enyhítését azon erőfeszítések miatt, amelyekre az embereket a bajok jövőbeli kiküszöbölése végett kényszerítik, és amennyiben az utópikus célnak erőszakkal történő kikényszerítése mint az embereknek akaratuk

ellenére történő boldogítása új és még nagyobb bajokat idéz elő. A kereszténység nem tartalmaz jóslatokat a rossznak konkrét, társadalmi formáit illetően (talán valóban meg lehet szüntetni pl. a régi értelemben vett háborút), de meggyőződése egyrészt az, hogy az ember belső és külső végességének fájdalmas tapasztalásaként, halálként és bűnként jelentkező rosszat nem lehet ezen a világon és ennek történelmén belül teljesen megszüntetni, jóllehet a rossz elleni harc a keresztény ember erkölcsi feladatai közé tartozik, és ezért örök felelősség terheli; másrészt pedig az, hogy az erkölcsi helytállás ebben a →*„pesszimizmusban"* hozzátartozik az emberi méltósághoz, és az evilági haladást is jobban elősegíti, mint az utópista „hurráoptimizmus". Sőt, a keresztény ember számára még az is tilos, hogy mindenkit felölelő kötelező →*reményének* az alapjaként előre biztos legyen valamilyen világfeletti, eszkatologikus, abszolút harmónia eljövetelében *(→apokatasztaszisz, →pokol)*. – 2. Az optimizmus jelentheti a következőt is: ha az egyéni és a szabad akaratból származó bűn nem zárja ki a szellemi személy létezésének értelmét és beteljesülését, akkor ez a létezés Istennek az evilági történelmet megszüntetve-megőrző kegyelme jóvoltából *(→Isten üdvözítő akarata)* eljut boldog beteljesüléséhez és történelemfeletti végérvényességéhez, és ennek az embert beteljesítő optimizmusnak a megvalósulási módja éppen a végesség és a halál „pesszimista" (vagyis: torzítatlan) tapasztalatának elfogadása, valamint a vele járó szenvedésnek hitben és reményben való vállalása. Az ilyen optimizmus a kereszténység lényegéhez tartozik, amely ezáltal voltaképpen megszünteti az optimizmust és pesszimizmust, mivel a jó és a rossz egyaránt elősegítheti az üdvösséget.

OPUS OPERATUM. Opus operatum-nak nevezünk egy →*szentséget* (DS 1608), amennyiben érvényessége és

hatékonysága Istenen és nem az ember vallási szubjektivitásán (nem is az Isten kegyelmétől hordozott vallási szubjektivitásán) mint szubjektivitáson (opus operantis) alapul. Ez nem azt jelenti, hogy a szentség akkor is lehet üdvös és akkor is közvetítheti ténylegesen és hatékonyan a kegyelmet, ha az ember hitetlenül vagy a bűnben szabadon kitartva elzárkózik a szentség hatása elől (vö. DS 781 1451 1606). De a szentséghez járuló embernek ez a szükséges, szubjektív →„*diszpozíciója*", az Istentől származó megbocsátás és megszentelődés elfogadásának igazi készsége nem oka a szentség hatóerejének, hanem csak feltétele annak, hogy Istennek a szentségben felkínált kegyelme hatékonnyá váljék. Hasonló megállapítást tehetünk a szentség kiszolgáltatójának személyes lelki állapotáról, szentségéről vagy bűnösségéről: amíg a szentséget meg akarja valósítani (DS 1611), és liturgiailag helyesen meg is valósítja, addig a szentség – ha bűnös szolgáltatja is ki – a kegyelemnek Istentől származó, objektíve érvényes ígérete, Isten Jézus Krisztusban beteljesülő üdvözítő akaratának az egyes ember létezése számára történelmileg kézzelfogható és az Egyház életében megnyilvánuló alakja (DS 1612). Ehhez járul még, hogy (az ószövetségnek és még inkább valamely más vallásnak a rítusaitól eltérően) a szentségi (helyesen végrehajtott) rítus – az →*új szövetség* eszkatologikus végérvényessége következtében – sohasem veszítheti el igazi jelszerűségét, ami abban áll, hogy a szentség az üdvösségnek Isten részéről történő feltétel nélküli felkínálása Jézus Krisztusban (vö. pl.: →*eretnekkeresztség*; →*intenció*). A szentségi rítus az üdvtörténet végezetéig megmarad annak az Isten által egészen komolyan gondolt jelnek, amely éppen ezért magától elő is idézi azt, amit jelöl. A szentség, ha így értelmezzük, nem elszigetelt, mágikus módon ható jel, hanem az Egyháznak mint alapszentségnek valósággá válása és önmegvalósítása

(a rábízott hatékony →*szónak* a kihirdetése, →*ima*, amely Isten ígéretének értelmében biztosan meghallgatásra talál). Innen kiindulva kellene azután megvilágítani, mit jelent „a szentségek újraéledése": a meg nem ismételhető szentségek (DS 1609) – jóllehet hatásukat ténylegesen meghiúsította az az ellenállás, amelyet a szentséghez járuló a rituális folyamat közben tanusított – később hatni kezdenek, mihelyt a szentség felvevője feladja bűnös ellenállását.

ORANGE: város Dél-Galliában; róla nevezték el azt a tartományi zsinatot (Arausicanum II), amely valószínűleg 528-ban Valenceban ülésezett. A teológiában szerepet játszottak azok a határozatok, amelyeket a zsinathoz kapcsolódva 529-ben tettek közzé: e határozatokat, amelyek a →*szemipelagianizmust* ítélték el, 531-ben II. Bonifác pápa megerősítette (DS 398 és köv.). A középkorban nem ismerték a teológiának ezeket a kánonjait, a 16. századtól kezdve viszont az egyházi kegyelemtan végleges jellegű kifejezésének tekintik (DS 366 370-397; vö. 1510).

ORIGENIZMUS: a keleti keresztény teológiának (elsősorban a szerzetes-teológiának) zárt tanrendszert sohasem alkotó áramlata, amely az ókor – Szent Ágoston mellett – legnagyobb teológusának, Origenésznek (meghalt 254 körül) bizonyos elgondolásait és próbálkozásait eretnek módon abszolutizálta, és ezzel a 6. század közepéig tartó, elkeseredett harcokat idézett elő. Az origenizmusra jellemző, hogy a világot és a lelkeket szükségszerűnek és öröknek gondolja (→*preegzisztencianizmus*), hajlik a Logosz angyallá-válásának tanára, az anyagot a bűn következményének tekinti, közel áll az →*apokatasztaszisz* tanához, a tökéletességet „gnózis"-ként gondolja el stb. (vö. DS 403-411 433 518 és köv.).

ÓSZÖVETSÉG, RÉGI SZÖVETSÉG. Az ószövetség mint üdvtörténeti korszak az emberiség szűkebb üdvtörténetének és a →*kinyilatkoztatás* történetének az a szakasza, amely teológiailag Istennek Ábrahámmal kötött →*szövetségével* kezdődik; amelynek voltaképpeni középpontját – a későbbi, elsősorban prófétai reflexió szerint – az Egyiptomból való kivonulás és a Sinai-hegyen történő szövetségkötés alkotja (Isten szövetséget köt Mózes által a választott néppel, Izraellel); és amelynek maradandó beteljesülése Istennek az egész emberiséggel való új és örök szövetsége, amit Isten Jézus halálában és →*feltámadásában* köt meg velünk. Ennek az üdvtörténeti korszaknak az időbeli határa a múltban az ún. „elő"- vagy őstörténelem, térbeli határa pedig az a tény, hogy ez a korszak csak Izrael népét érintette, és így nem esett egybe az üdvtörténelemmel általában, mivel az ószövetségen kívül is volt →*kegyelem*. A sajátos ószövetségi →*üdvtörténet* abban állt, hogy Isten megismertette magát történelmi cselekvésén keresztül, és a történelembe való beavatkozásával megteremtette Izrael →*monoteizmusát*: a zsidók mind világosabban felismerik, hogy →*Jahve*, a szövetség Istene valóban az egyetlen és élő Isten, és ilyen Istenként tisztelik. Az egész mindenség Istene tehát külön szövetséget kötött egy kicsiny néppel, mert ennek a részleges szövetségnek az útja volt a történelmi út az egyetemes célhoz: ahhoz, hogy az emberré-lett Istenben megvalósuljon Isten egysége az egész emberiséggel. Önmagában nézve ez az üdvtörténeti korszak a jövő irányában még nyitott, nem végleg eldöntött, még bizonytalan, hogy ítélet vagy kegyelem vár-e az emberre; Istennek és a világnak a párbeszédében még nem következett be olyan esemény, amely felfedte volna, hogy az utolsó szó nem a *nem*et mondó emberé, hanem az embernek megkegyelmező isteni Igéé. Ezért ennek a még nem eszkatologikus üdvtörténetnek társadalmilag kézzelfogható alak-

ját még megsemmisítheti az emberi fél hitetlensége (→ *törvény*). De a régi szövetség már jelenléte az eljövendőnek is: aki engedelmes hittel rábízza magát Isten beláthatatlan határozatára, az részesévé lesz az isteni üdvterv rejtett egységének azzal, hogy reménykedik az eljövendő, megígért megváltásban, és Jézus által a régi szövetségben is megtalálja az üdvösséget. Jézus beteljesíti a törvényt, és vérében megköti az új szövetséget. Ezzel (Szent Pál szerint) olyannyira hatályon kívül helyezi a régi szövetséget, hogy annak további megtartása Jézusnak és Jézus keresztje egyedül üdvözítő jelentőségének megtagadásává lesz. Ezzel azonban nincs eltörölve a régi szövetség mint igazi múlt: Ábrahám minden hivőnek atyja, az Ószövetség szentjei számunkra is igazak és a hit tanúi, az ószövetségi iratok hozzátartoznak a mi szent könyvünkhöz, a régi szövetség története mindig a kereszténység jelenvaló múltja, az ószövetségi ígéreteknek Jézus után is maradandó többletük van: „Az üdvösség a zsidóktól ered" (Jn 4,22). – → *Zsidóság és kereszténység.*

Ö, Ő

ÖKUMENIKUS MOZGALOM (kevésbé alkalmas az elvont „ökumenizmus" szó) a gyűjtőneve mindazoknak a törekvéseknek, amelyek arra irányulnak, hogy a különböző felekezetekhez tartozó keresztények ismét egyesüljenek. E cél előmozdítására eleinte ideiglenes szervezeti intézkedések szolgálnak (például csatlakozás az „Egyházak Világtanácsához", amely nem tekinti magát szuperegyháznak), végül pedig megvalósulna az, hogy Jézus akaratának értelmében egy egyházhoz tartozzék valamennyi benne hivő ember. Itt nem foglalkozunk az ökumenikus mozgalom történetével, amely voltaképpen csak a 20. században kezdődött, hanem a kérdéssel kapcsolatban csupán a katolikus teológia néhány szempontját fejtjük ki.

A katolikus Egyház – most éppúgy, mint régebben – annak az →*Egyháznak* tartja magát, amelyben Jézus Krisztus egyetlen Egyháza „fennáll", ahogy a II. vatikáni zsinat megfogalmazta (Lumen gentium 8). De a többi egyházat és egyházi közösséget most már nem tekinti olyasminek, aminek „nem kellene lennie", aminek egyedi megtérések (konverziók) következtében a lehető leggyorsabban fel kellene bomlania, amit „eretnekségnek" és „skizmának" kellene minősíteni és kiközösítéssel sújtani, hanem úgy tekint rájuk, mint akik partnerei egy olyan dialógusban és együttműködésben,

amely keresztények között folyik, akikben több a közös, mint az elválasztó vonás, és akiknek közös kötelességük van a →*világ* iránt. A közös vonások között megemlítendők: a közös hit Istenben és Jézus Krisztusban mint az egyetlen Úrban és Megváltóban; a jóhiszeműségnek keresztény és emberi szempontból egyaránt kötelező kölcsönös feltételezése; a vallásszabadság feltétlen és kölcsönös tiszteletben tartása; az érvényes keresztség közössége és valamennyi kereszténynek az a közös törekvése, hogy tagjává váljék Jézus Krisztusnak. A katolikus Egyháznak teológiai lehetősége és kötelessége, hogy a következőkkel járuljon hozzá napjainkban az ökumenikus mozgalomhoz: méltányolnia kell más (keresztségen kívüli) szentségek meglétét a nem-katolikus egyházakban; hangot kell adnia annak a meggyőződésének, hogy a kegyelem és a megigazulás a nem-katolikus keresztényeknél is megtalálható; el kell ismernie, hogy a nem-katolikus egyházaknak mint egyházaknak ténylegesen pozitív funkciójuk van a nem-katolikus keresztények üdvözülése szempontjából, és hogy ezek az egyházak pozitív keresztény örökséget őriznek és valósítanak meg életükben, olyan örökséget, amely nincs meg feltétlenül minden tekintetben ugyanolyan határozott formában a látható katolikus egyházban; kifejezésre kell juttatnia tehát azt a meggyőződését, hogy az egyházak nincsenek minden tekintetben különválva, tagjaik nem csupán „különvált testvérek"; tudatosítania kell, hogy az egyházszakadás *közös* bűne az egész kereszténységnek, amiért nem lehet egyszerűen a mai kereszténye ket hibáztatni, és ezért a nem-katolikus kereszténye ket nem szabad „formális eretnekeknek" tekinteni; el kell ismernie, hogy saját egyházának állandóan szüksége van bűnbánatra és reformra, és hogy a többi egyházban keresztény életet élnek (egészen a vértanúságig), ami a katolikus Egyház épülését is elősegíti.

Az ökumenikus mozgalom elsősorban igazi →*dialógus*. Nincs eldöntve, milyennek kell lennie a jövőnek, amelynek megteremtésére ez a dialógus irányul: az egyházi közösségek közeledéséről van szó és nem egyszerűen arról – a katolikus egyházfelfogás értelmében sem –, hogy a nem-katolikus egyházak „térjenek vissza", mert a jövő egyházának, amelyre az ökumenikus mozgalom törekszik, római-katolikus Egyházként is magában kell foglalnia a pozitív-keresztény múltat és a többi egyház értékeit is; ez az egyház tehát bizonyos értelemben más lesz, mint a mostani, történelmileg meghatározott alakban létező katolikus Egyház. Az ökumenikus dialógusnak mindaz *tárgya*, ami elősegítheti, hogy a keresztények egységesek legyenek a hit és az Egyház kérdésében, a keresztény életben és a világért való felelős munkálkodásban. Hozzátartozik tehát az, hogy az egyházak kölcsönösen *tájékoztassák* egymást egymás életéről és tanrendszeréről; kölcsönösen törekedjenek a mindenkori teológia jobb *megértésére*; a saját teológiájukat próbálják meg *lefordítani* a másik nyelvére és megfordítva; próbálják meg kiküszöbölni a valóban meglevő tanbeli eltéréseket; állapodjanak meg közös cselekvésben. Az ökumenikus mozgalom fő akadálya elsősorban a szívek restsége, az, hogy sokakat nem is bánt a szakadás; másodsorban viszont rögtön az intézmények merevségét (amely az összes érdekelt félnél megvan!) kell megemlíteni: ezeknek ugyanis az ökumenikus mozgalomban jelentékeny változáson kellene keresztülmenniük, ha az egyházak valóban komolyan törekednének a távlati cél elérésére, az összes keresztény egységes Egyházának megteremtésére. Jó néhány, már ma is meglevő lehetőség marad kihasználatlan: még mindig van kölcsönös türelmetlenség, és megfigyelhetők a társadalomban a kölcsönös versengés keresztényietlen formái, amelyeket szabadon és nagyvonalúan mellőzni lehetne. Ide tartoznak a vegyesházas-

sággal kapcsolatos kérdések. Lehetőség volna a teológiák közötti konkrét, szervezett együttműködésre. Arra kellene törekedni, hogy minél több konkrétan közös mozzanat legyen a liturgiában, az egyházi zenében és a vallási szokásokban. Kölcsönös konzultációkkal meg lehetne előzni, hogy a tanbeli és gyakorlati egységnek újabb akadályai támadjanak. Ami a teljes istentiszteleti közösség területén teológiailag lehetséges, azt nemcsak megtűrni, hanem tapintatosan támogatni is kellene. Bátrabban kellene foglalkozni a →*hivatalok elismerésének* kérdésével.

Az egyházak közti együttműködésre sok lehetőséget kínál minden kereszténynek az a megbízatása, hogy emberibbé és ezzel keresztényibbé is tegye a profán világot. Az egyházak nagyon sokféleképpen tudnának közösen (akár a saját soraikban jelentkező ellenállás bátor leküzdése árán is) harcolni a békéért, az előítéletek és megkülönböztetések kiküszöböléséért, a társadalmi igazságért, a gyengék és szegények érdekeiért. És meg lehetne teremteni mindennek a közös intézményes feltételeit.

ÖNELÉGÜLTSÉG. Az önelégültség végső soron nem hiúságot jelent és nem is önmagunknak földi mértékek szerint téves megítélését, hanem az embernek olyan önfelfogását, amelyre az jellemző, hogy az ember a törvény autonóm teljesítése által a saját erejéből akarja biztosítani a maga erkölcsi értékét Isten előtt (vö. Fil 3,9) ahelyett, hogy Isten ingyenes adományaként Istentől kapná (→*kegyelem*) az Isten előtti valódi →*igazságosságot*. Ezt az önelégültséget nem azzal vetjük le magunkról, ha a misztikus →*kvietizmus* álláspontjára helyezkedünk, hiszen épp saját szabadságunk helyes döntését és saját cselekvésünket kell Isten kegyelmeként megvallanunk (Fil 2,13). Az önelégültség igazi legyőzése a szeretet „ek-sztázisa" (kilépés önmagunkból és önmagunk át-

adása Istennek), amely önmagában Isten szeretetének tiszta ajándékát ismeri fel, és nem akarja már „farizeus" módon autonóm teljesítménnyel biztosítani magát Istennel szemben.

ÖNMEGTAGADÁS: bibliai fogalom (Mt 16,24 és köv.; vö. Tit 2,12), amely →*Jézus követésének* egyik követelményét fejezi ki: az ember juthat olyan helyzetbe, sőt, elkerülhetetlenül olyan helyzetbe jut, amelyben választania kell egyrészt a közt, amit a maga érdekének tartana, ha Isten Jézus Krisztusban nem hívta volna meg (a hitre, az Isten parancsolata iránti engedelmességre, Jézus keresztjének vállalására stb.) és ami még így is, Isten hívásának ismeretében is csábítja és kísértést jelent számára, másrészt a közt, hogy engedelmeskedjék ennek a hívásnak. Ha azután az ember engedelmeskedik Isten hívásának, akkor ezt önmaga halálaként, önmaga feladásaként és megtagadásaként éli át, úgy éli át, mint az embert megsemmisítő és ugyanakkor életre is keltő ellentmondást a →*pneuma* és az ember bűnös vagy pusztán földi dolgokhoz tapadó önfelfogása, a bibliai értelemben vett „test" (→*szarx*) között. Az →*evangéliumi tanácsoknak* megfelelő →*aszkézis* során az ember aktívan keresi ezt a szituációt, hogy el ne vétse mint olyan szituációt, amely Isten feltétlen rendelkezésén alapul.

ÖRDÖG. A keresztény teológia értelmezése szerint az ördög nem valamilyen, a világban ható gonosz hatalomnak pusztán mitologikus megszemélyesítése, hanem létező lényeggel rendelkezik, de nem tekinthető Isten önálló ellenlábasának; az ördög mindenképpen véges teremtmény, s gonoszságát korlátok között tartja Isten hatalma, szabadsága és jósága. A Szentírásban az ördögről szóló tanítás, akárcsak általában a →*démonokról* szóló tanítás, természetes feltételezésként és az emberi tapasz-

talat alkotórészeként szerepel; az ördögfelfogást mint természetes tudást igazítja helyre annak kinyilatkoztatása, hogy Isten kegyelme Jézus Krisztusban győzedelmeskedett, s megszabadította – és meg fogja szabadítani – az embert minden uralomtól, minden fejedelemségtől és hatalmasságtól. Ha világosan látjuk, hogy az ördögtan széles körben elterjedt természetes tapasztalatok alapján, „kívülről" került be a kinyilatkoztatásba, akkor könnyen megérthetjük, hogy az ördögfelfogás jó néhány történelmi, a kereszténységtől idegen elemet tartalmaz. Az ördögről szóló tannak a kereszténység által is elfogadott tartalma a következő: azt a bűnös és gyötrelmes léthelyzetet, amelyet a →*megváltás* feltételez *és* meg is szüntet, egy teremtményi szabadság idézi elő, amely az egyéni emberi szabadság kibontakozását megelőzi. Ez a véges, egyénfeletti szabadság önmagában meghasonlott (az „ördög" görögül „diabolosz": viszályt hozó, ellenség), és ez a meghasonlottság alkotóeleme az emberi történelemnek. Az ördögről szóló egyházi tanítással kapcsolatban lásd: →*démonok*.

ÖRÖKKÉVALÓSÁG. Az „örökkévaló" – mint az időben és ideiglenességben élő embertől gyökeresen különböző és vele szemben álló lénynek a tulajdonsága – már a Szentírásban Isten predikátuma (DS 75 800 3001); ezenkívül állítják az örökkévalóságot mindenről, ami Istenhez tartozik vagy az ő abszolút akaratán alapul (Isten Fia, uralma, lakhelye stb.). Isten örökkévalóságát lényege szerint olyan tartamként kell felfogni, amelyben egyáltalán nincs egymásra következés, amely nemcsak kezdet és vég nélkül való, hanem önmagának mindig teljesen birtokában levő jelenlét, amely – mivel „önmagában áll" – nem ismeri az előbb és az utóbb fogalmát; ennyiben az örökkévalóság igazi létteljesség. Az →*„idő"* viszont nem magának a létnek a kategóriája, hanem

csupán az „időbelinek", a szétesö és önmagát csak az állandó egymásutániságban átélő teremtményi létnek a létmódja. Ezért az időt és az örökkévalóságot nem lehet párhuzamba állítani. A világnak van kezdete, de nem a (pillanatokra nem osztható) örökkévalóság valamelyik pillanatában; Isten *sohasem* volt világ nélkül, mert az idő *előtt* nincs időbeli létező; a világ időbeli, de Isten viszonya a világhoz nem időbeli, hanem örökkévaló. Már a →*teremtésben* megmutatkozik, hogy Isten örökkévalósága nem az idő tiszta tagadása, hanem hatalom az idő felett. Ennek legszélsőségesebb megnyilvánulása az, hogy Isten Fiának emberi természetében vállalja az ember időbeliségét, valamint a sorsnak és a változásnak való kiszolgáltatottságát, és ezzel felemeli saját örökkévaló önállóságába. Ennek alapján az „idő" az a tér, amelyben Isten közli örökkévalóságát (vagyis létteljességét) az időbeli, változó emberrel, akit e közlés kegyelemszerűen még Isten örökkévalósága számára is megnyit, azzal a céllal, hogy az ember birtokolja az örökkévalóságot oly módon, hogy Isten ajándékaként részesévé lesz Isten létteljességének (→*halhatatlanság*, →*lélek*).

ŐSÁLLAPOT, AZ ŐSÁLLAPOT KEGYELME. Ezek a teológiai fogalmak mint rövid formulák a következő hittételekre utalnak:

a) Az első embert Isten a →*megszentelő kegyelemben* teremtette, tehát abban a benső, →*természetfeletti* adományban részesítette, melynek segítségével az ember Isten által igazzá és az isteni természet részesévé lesz, és így bensőjében azt a rendeltetést kapja, hogy →*Isten színelátására* és az ennek megfelelő →*szeretetre* eljusson (DS 389 1511-1514; vö. Róm 5; 1Kor 15 és a „kiengesztelődés", a „megváltás" és a „megújulás" bibliai fogalmai). E kijelentésnek az a jelentősége számunkra, hogy megmutatja: Isten az emberiség egész történelmének

kezdettől fogva egységes értelmet adott, és egységes célt tűzött elé. *Az* ember mint ember arra teremtetett, hogy Isten közvetlen birtoklásában elnyerje az örök életet. Konkrétan sohasem létezett „pusztán természeti állapot". És ezért az emberiség egész történelme kezdettől fogva annak a küzdelemnek a története, amely a körül folyik, hogy elfogadja-e vagy elutasítja az ember Istennek az emberre vonatkozó természetfeletti tervét, és ez olyannyira így van, hogy e kérdés elől sohasem lehet kitérni: Isten még most is azt követeli az embertől, amit ez Ádámban elveszített. Az embernek minden olyan önfelfogása, amely arra készteti, hogy bezárkózzék a maga puszta emberségébe, az embernek minden pusztán filozófiai önfelfogása bűn az ember konkrét, eredeti, Istentől kapott rendeltetése ellen. Tehát az ember a maga természetes lényegét is csak akkor érti meg helyesen, ha nyitottnak tekinti Istennek ezen a lényegen túlra mutató rendelkezése iránt, mégpedig abban az értelemben, hogy ez a rendelkezés nem csupán utólagos, pusztán esetleges módosulás e lényeg keretein belül, hanem az ember számára döntő mozzanat, mely megalapozza üdvösségét. Ha tehát az ember eredeti alkatához hozzátartozik, hogy az ember Isten közvetlen birtoklására rendelt lény, és ez így marad Ádám bukása után is, akkor ezt a rendeltetést Isten csak az Istenemberre való tekintettel határozhatta el, ez a rendeltetés csak →*Jézus Krisztus* kegyelme lehet. Mert különben Jézus Krisztus, kegyelmünk közvetítője és alapja, csupán helyreállítója és ezért szolgája volna egy olyan rendnek, amelyet Isten tőle függetlenül tervezett el; ekkor nem azért ajándékozna meg bennünket kegyelmével, hogy saját rendjét létrehozza, hanem azért, hogy Ádám eredetibb és átfogóbb rendjét helyreállítsa. Ádám rendje már Jézus Krisztus rendje kellett, hogy legyen, amelyet Ő mint a Megfeszített állított helyre *a saját rendjeként* azzal, hogy Isten nem vonta meg irgal-

masságát az istenemberi rendnek az ember bűne által megzavart kezdetétől, hanem az Istenember eredeti kegyelmét – amely az emberiség történelmét az emberben kezdettől fogva arra rendelte, hogy az idők teljességét elérje – átváltoztatta a Megváltó kegyelmévé, aki a kereszten átadta magát a bűn következményének, a halálnak. Szent Pál nyomán ezt kell mondanunk: Isten csak azért tűrte meg a bűnt – tehát azt az okot, amely mostani állapotunk fogyatékosságait előidézi az Ádám által megtestesített kezdethez képest –, hogy majd annál nagyobb bőségben túláradjon az isteni kegyelem ereje és dicsősége.

b) Az első ember mentes volt a „lázadó", gonosz →*kívánságtól*; ez a mentesség nem járt neki, tehát rendkívüli adomány volt (DS 1515 és köv. 1926 1955 2616; vö. a „bűn" kérdése Szent Pálnál, elsősorban Róm 5-8).

c) Egy másik hasonló adomány következtében az első ember mentesült a →*halál* kényszerűsége alól (DS 222 370 és köv. 1978 2617 3514; vö. Ter 2-3; Róm 5,12-21). A *b)* és *c)* ponttal kapcsolatban lásd a következő címszavakat: →*integritás*, →*kívánság*, →*halál*.

Az ősállapotról szóló egyházi tanítás semmit sem mond az első emberek biológiai alakjáról, az ősi emberiség kulturális színvonaláról, Ádám korának földtörténeti keltezéséről, tehát arról, ami túlmenne azon – a szóbanforgó egyházi tanításban nyilvánvalóan benne foglalt – kijelentésen, hogy Ádám →*személy* volt. Egyébiránt az eredet mint őstörténeti adottság megközelíthetetlen a természettudomány számára; az eredet némiképp a történelmi transzcendencia körébe tartozik, nem bukkanhatunk rá a történelmünkben mint a történelem egyik mozzanatára más mozzanatok mellett. A dolog természeténél fogva az őstörténelem és az eszkatológia esetében szükségszerűen a legnagyobb a távolság egyrészt a képzet, a kép, másrészt az általuk jelölt dolog között.

ŐSBŰN („bűnbeesés"): a katolikus teológiában rendszerint az első embereknek *(→monogenizmus)* ama szabad döntése, hogy elfordulnak Istentől (Róm 5; DS 800); ennek következtében veszítette el →*„Ádám"* a szentséget, az igazságot és a haláltól való mentességet *(→ősállapot)* (DS 370 és köv. 399 és köv. 1511 3514). Az ősbűn tehát a voltaképpeni →*bűn*, melyért Ádám személyesen felelős, ellentétben Ádám utódainak →*eredendő bűnével*, amely csak analóg értelemben nevezhető „bűnnek" (vö. DS 780 1006). E szabad döntés eredménye (a büntetés) nem azt jelenti, mintha Ádám a bűnbeesés után csak „tiszta természet" volna, amely – miután elveszítette természetfeletti hivatását, hogy Isten életében részesedjék – képes lenne egyedül önmagában megérteni magát és önmagában beteljesedni; ellenkezőleg, e hivatás a bűnbeesés után is megmarad kötelezettségként és feladatként, az ember lényegének reális meghatározásaként, természetfeletti →*egzisztenciálként*; e hivatás teljesítése a második Ádámban történik, akiben az emberiség végleg kegyelmet nyer *(→üdvtörténet)*. – Az ősbűnről szóló bibliai beszámoló (Ter 2 és köv.) az ősbűnt Isten parancsolatának megszegéseként, tehát alapjában véve engedetlenségként és hübriszként írja le. Feltételezhetjük, hogy minden egyéb egyszerűen a népi kifejezésmód tartozéka (DS 3862 és köv.), és semmiképpen sem értelmezhető primitív gyümölcslopásként vagy meg nem engedett nemi érintkezésként (vö. Ter 2,24!). Ugyanígy nem állíthatjuk azt sem – habár az ősbűn az első embert testben és lélekben megkárosította (DS 370 és köv. 399 és köv. 1511 3514) –, hogy az ősbűn következménye magára az emberre nézve (az →*ősállapot kegyelmének* elveszítésén kívül) valamilyen alacsonyabb morfológiai és kulturális szintre való visszafejlődés lett volna, mivel a Szentírás egyáltalán nem tesz említést ilyen „büntető csodáról".

ŐSEGYHÁZ. Az ősegyház, az őskeresztény közösség, az apostoli egyház nem csupán az Egyház és a kereszténység történelmének *időrendben* első szakaszát jelöli, tehát a Pünkösdtől nagyjából az első keresztény évszázad végéig tartó időszakot, hanem ugyanakkor ez a szakasz teológiailag egyszeri és az Egyház, valamint az egyházi tanítás egész későbbi fejlődésének *(→dogmafejlődés)* normatív szakasza: mivel *ez* az egyház közvetlen tanúja Jézus *→feltámadásának* mint az üdvösség eszkatologikus értelemben döntő eseményének, mivel ennélfogva ennek az egyháznak a tekintéllyel felruházott hordozói, az *→apostolok* maguk kapták és nem csupán továbbadják a végleges keresztény *→kinyilatkoztatást*, és mivel ebben a korban alakult ki a *→Szentírás* a tanítóhivatal maradandó normájaként, azért *ez* az egyház a maradandó *→kezdet*, és ezen belül bontakozik ki az Egyház és a hit egész további történelme, amely igazi történelem, tehát nem a kezdet puszta megmaradása. Jóllehet az Egyház továbbfejlődésének legitimitását végső soron a Szentlélek segítsége biztosítja, ez nem menti fel az Egyházat az alól, hogy mindig újból igazolja önmagát, a hitigazságok megismerése, az egyházjog, a liturgia stb. terén végbemenő fejlődését, és itt az Egyháznak mindig tiszteletben kell tartania a Szentléleknek az ősegyházban kifejtett működését. Vö. *→kánon.*

ŐSKERESZTÉNY KÖZÖSSÉG TEOLÓGIÁJA. Ez a fogalom azt a folyamatot jelöli, melynek során – a „húsvéti élmény" alapján és csak utána – elvégezték Jézus szavainak és élete eseményeinek összegyűjtését, szerkesztői megformálását, krisztológiai és szótériológiai szabatosítását és ezzel kapcsolatos értelmezését. Ebben a folyamatban az írásos rögzítésre (evangéliumok) hatást gyakoroltak a húsvét utáni „közösség" vallási és kultikus szükségletei is, amelyeket részben még ma is ki

lehet mutatni a történeti exegézis segítségével (habár ezt a közösséget sem térben, sem időben nem lehet szigorúan behatárolni). Az őskeresztény közösségnek ez a „közreműködése" azonban csak kifejtése volt Jézus üzenetének, önmagáról és művéről adott tanításának, tehát nem tekinthető új alkotásnak és az újszövetségi teológia megalapozásának (→*evangélium*, →*hagyomány*).

ŐSKINYILATKOZTATÁS. Mivel Isten általános üdvözítő akarata (→*Isten üdvözítő akarata*) *minden* embert hív arra a természetfeletti célra, hogy Isten kegyelemszerű önközlése által birtokolja Istent, ezért fel kell tételeznünk, hogy a világban *mindig*, tehát „már kezdettől fogva" jelen volt az isteni →*kinyilatkoztatásnak* az a minimuma, amit a természetfeletti módon felemelő és megvilágosító kegyelem felkínálása magában foglal. Természetesen ez nem jelenti szükségképpen azt, hogy az ember önmegvalósításának és szellemi-erkölcsi létezésének ez a kinyilatkoztatott, természetfeletti horizontja mindig *reflektált* és tárgyilag adott alakban volt jelen. A keresztény hagyomány feltételezése szerint az első emberek világosabb, fogalmilag tudatosabb isteni kinyilatkoztatásnak, olyan fajta kinyilatkoztatásnak voltak birtokában, amilyennel a hivatalos és nyilvános →*üdvtörténetben* találkozunk. Hogy tovább is adták-e, és milyen mértékben adták tovább *ennek* az első embereknek adott kinyilatkoztatásnak a tartalmait, az rejtve van előlünk, annál is inkább, mivel hihetetlenül nagy időbeli távolságokkal, valamint rendkívül viszontagságos és primitív emberi viszonyokkal kell számolnunk. Mindazonáltal lehetséges, hogy bizonyos ismeretek – amelyekre a kegyelem fényében az emberi tapasztalás és az ontológiai gondolkodás segítségével, ha egészen egyszerű formában is, mindig újból szert lehet tenni (az ember teretményisége, melynek következtében Isten titkára van utalva; a két-

neműség mint Isten akaratának rendelése; az emberiség egysége eredetét és rendeltetését tekintve; a bűn mint minden emberben kezdettől fogva meglevő általános egzisztenciál; a megváltás reménye) – *mindig* megvoltak valamilyen formában (ebben az értelemben ezek őskinyilatkoztatást alkotnak), és mindig újból létrejönnek a kegyelem dinamikájának hatására az általános üdvtörténetben és kinyilatkoztatás-történetben, úgyhogy a mindig új itt is azonos az örök régivel.

ÖSZTÖN. Az ösztön az ember (átélt) vonzódása egy véges →*jóhoz* (amely az ember különböző dimenziói közül az egyikkel kapcsolatos, és lehet igazi vagy látszólagos), illetve az a képesség, hogy kialakuljon ilyen vonzódás, amely megelőzi a személy szabad (beleegyező vagy elutasító) döntését, és szükséges feltétele ennek a szabad döntésnek (vö. még: →*szenvedély*). A szabad döntés legtöbbször nem képes arra, hogy ezeket a hajlamokat teljesen feldolgozza és hiánytalanul beépítse a személy szabadon választott magatartásába, tehát nem tudja ezeket *egészen* annak az egyetlen jónak vagy rossznak a szolgálatára rendelni, amelyet a személy választ. Ennyiben az ilyen ösztönök összessége azonos a →*kívánsággal*, a *concupiscentiával*, tehát annak kifejezése, hogy a kegyelem még nem vonta be teljesen a →*természet* egész állományát Isten szeretetébe, és ezért az ösztönök összessége bizonyos körülmények között →*bűnre* való ösztönzés is.

P

PANENTEIZMUS. A →*panteizmusnak* ez a formája nem akarja monista módra egyszerűen azonosítani Istent és a világot (Isten: a „mindenség"), de a világmindenséget mégis Isten*ben*, Isten belső módosulásaként és jelenségeként kívánja felfogni, még ha Isten nem oldódik is fel egészen ebben a mindenségben. A világ Istenben való „benne-levésének" ez a tana akkor (és *csak* akkor) hamis és eretnek, ha tagadja a →*teremtést*, valamint a világnak Istentől való különbözőségét (nem csupán Istennek a világtól való különbségét) (DS 3001). Ha nem tagadja a teremtést, akkor ez a tan az →*ontológiához* intézett felszólítás, hogy pontosabban és alaposabban gondolja el az abszolút és a véges *lét* viszonyát (vagyis, hogy próbálja meg felfogni az egyenlő mértékben növekvő egység és különbözőség egymástól való kölcsönös függését).

PANTEIZMUS. A panteizmus az a (nagyon különböző formákban megjelenő) tan, hogy →*Isten* abszolút léte azonos a világgal, hogy tehát az általunk tapasztalt, véges, változó valóságot (→*kontingencia*) nem →*teremtés* útján hozta létre a szabad és mindenható Isten önmagától különböző valóságként, hanem ez a valóság Isten saját lényegének kibontakozása, az ő (ontikus vagy logikai) önkifejtése és megjelenése, hogy tehát az „Isten"

szó összefoglaló formula a világ jelölésére. Ezen belül azután nagyon sokféleképpen el lehet gondolni Istennek és a világnak a pontosabb viszonyát (→*emanációként*, testként, →*fejlődésként*, látszatként, módosulások és megjelenési módok formájában, valóságos, dialektikátlan azonosságként [→*monizmus*]), valamint a létnek és a változásnak egymáshoz való viszonyát. A valóságos panteizmus (amely nem csupán pontatlan megfogalmazása annak, hogy minden véges valóság feltétlenül Istenre van utalva és hogy Isten benne van az egész teremtésben) vallásilag lehetetlen, mert az ilyen panteizmus kiküszöbölné a →*vallásból* az imádást, az imát, saját végességünk elfogadását, a felelősséget, a bűn megvallását stb., és csupán saját létezésünk „numinózus" voltának homályos érzése maradna meg, vagy saját végességünket – amely maradandó és boldogítóan érvényes végesség kell, hogy legyen – puszta negativitássá változtatná Istennel szemben. A panteizmus metafizikailag téves, mert eltörli a legeredetibb és elkerülhetetlen transzcendenciatapasztalatban benne levő radikális különbséget a véges tárgy, valamint a semmibe bele nem foglalható alap (horizont, titok) és e transzcendencia célpontja között, jóllehet annyi igaz, hogy Isten is támaszkodik a végesre és nemcsak megfordítva. Ezenkívül a véges változás, sőt, még a rossz is Isten belső mozzanata kellene, hogy legyen, ami összeegyeztethetetlen Isten abszolút létteljességével és ebből következőleg tökéletes jóságával. Az Ó- és Újszövetség nem ismer panteizmust. Az egyházi tanítóhivatal a panteizmust határozottan és ünnepélyesen elutasította (DS 201 804 és köv. 3001 3023 és köv.).

PÁPA: annak a hivatalnak mai elnevezése, amelyet az összegyház fejeként Róma püspöke visel. Katolikus tanítás szerint a tanítványok szűkebb körét már maga Jézus az →*apostolok* kollégiumaként alapította meg, élén

egy, a többi közül kiemelt személyiséggel, Simonnal, akinek Jézus a „Kéfa" (görögül petrosz, petra: szikla) nevet adta (Mt 16,18; vö. 10,2). Az Újszövetség szerint Jézus úgy írta körül Péter méltóságát, hogy ő az Egyházának sziklaalapzata, ebben az Egyházban a „kulcsok" őre és kezelője (→*kulcshatalom*), teljes az →*oldó- és kötőhatalma*, mely Isten előtt is érvényes, pásztori hatalma van Jézus Krisztus egész nyája felett, és az a megbízatása, hogy megerősítse testvéreit a hitben (Mt 16,16 és köv.; Jn 21,15 és köv.; Lk 22,32). Mivel az Egyháznak az idők végezetéig fenn kell maradnia, Péter halálát viszont Jézus előre látta (Jn 21,18 és köv.), és mivel az utódlás gondolata abban az időben vallási téren is magától értődő dolog volt, ezért semmi különös nincs abban, ha Jézusnak azt a szándékot tulajdonítjuk, hogy tartós intézménynek szánta ezt a személyi elsőséget, mely az apostolok és utódaik kollégiumának tekintélyi kormányzására szolgált (vö. DS 3056 és köv.; II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 19 22). Mivel Péter Rómában halt meg püspökként, és mivel az Egyházban ténylegesen nem is állította magáról soha senki más, hogy birtokosa lenne Péter eme tartósnak szánt teljhatalmának, a katolikus tan szerint Róma püspöke az utódja Péternek azokban a teljhatalmakban és funkciókban, amelyek Pétert mint az egyházi hivatalviselők fejét megillették (habár ez nem vonatkozik Péternek arra a rangjára, amely abból származik, hogy a többi apostollal együtt az Egyház első és az idők végezetéig alapvető jelentőségű nemzedékéhez tartozott). Az igazi történelmi gondolkodás számára (mely mind a különbségeket mind a folytonosságot egyaránt elismeri) magától értődő, hogy a történelem folyamán a római püspök emez igényének konkrét érvényesítése, valamint a pápai teljhatalmak és jogok tudatos felismerése és megfogalmazása fejlődésen ment keresztül, mely nem volt mindig

egyenletes és egyenes vonalú. A pápára vonatkozó katolikus hitigazságok legpontosabb és átfogó megfogalmazását az I. vatikáni zsinaton végezték el 1870-ben. A zsinat tanítása szerint a pápa teljhatalmát az Egyházban legfőbb joghatósági primátusként (DS 3053-3058) és legfőbb tanítóhivatalként (DS 3065) kell felfogni. A joghatósági primátus isteni rendelkezés következtében igazi, közvetlen, püspöki hatalmat jelent az összegyház felett (a többi püspököt is beleértve) (DHI: DS 3060 3064), tehát legfőbb törvényhozó hatalmat, legfőbb felügyeleti jogot és legfelső bírói hatalmat az Egyházban. A pápa mint legfőbb tanító a hit dolgaiban azzal a kegyelemből fakadó tévedés-mentességgel – →*tévedhetetlenséggel* – rendelkezik, amit Jézus Krisztus Egyházának megígért (DHI: DS 3073 és köv.). Az I. vatikáni zsinatnak ez a tanítása, amit hinni kötelező, nem jelenti sem azt, hogy a pápának az összegyházhoz, mindenekelőtt pedig a teljes püspökkollégiumhoz való viszonyát illetően már minden kérdés teljesen tisztázódott volna (vö. ezzel kapcsolatban elsősorban: →*püspök*, →*zsinat*), sem azt, hogy a pápai primátus mai, konkrét, történelmi alakja gyakorlatilag már semmiféle további történelmi fejlődésen nem fog keresztülmenni. Lehetséges volna pl., hogy a gyakorlatban ismét a jelenleginél világosabban elkülönüljenek egymástól a pápának mint a nyugati, latin egyház pátriárkájának és mint az összegyház fejének a funkciói; hogy az Egyház gyakorlatilag világosabban tudatára ébredjen az isteni jogú püspöki hivatal önálló jelentőségének (vö. DS 3061), ami azonban nem törölheti el a pápaságot; hogy gyakorlati következményeit tekintve jobban tudatosuljon az a körülmény, hogy a pápa akkor is mindig az *Egyház* látható fej*eként* cselekszik, ha személyesen gyakorolja a primátusi hatalmat és a tévedhetetlen tanítói hatalmat. A pápa és a püspökkollégium közti viszony gyakorlati tisztázására

tett kísérletet a II. vatikáni zsinat akkor, amikor kimondta a püspökök →*kollegialitásának* tételét (Lumen gentium 22); ennek a kollegialitásnak azután különféle testületekben, elsősorban az állandó püspöki szinódusban adtak kifejezést. Mindez nem változtatta meg a pápa jogi állását. Másrészt viszont továbbra is világos: ha egy vallás *a)* Istentől származik, tehát tekintélyelvű kell, hogy legyen, *b)* eszkatologikus, tehát feltétlen kötelező érvénnyel kell, hogy rendelkezzék, *c)* katolikus, vagyis világegyház kell, hogy legyen, és *d)* társadalmi létezése ellenére személyes kell, hogy legyen, amelyben tehát Isten az üdvösséget a mindig fenyegetett ember megőrzésével és nem valamilyen könyv stb. mint „objektív" tényező segítségével valósítja meg, akkor ennek a vallásnak társadalmi alakjából nem hiányozhat az a hivatal, amelyet mi pápai hivatalnak nevezünk. Annak a tehernek az elviselését, amit ez a hivatal egyetlen ember hivatalaként jelent, az Isten kegyelméből származó hit, bizalom és türelem teszi lehetővé Isten országának eljöveteléig *(→baszileia)*.

PAPSÁG. Ha az a pap (görögül preszbüterosz: a legidősebb – a hivatal ősrégi elnevezése), aki Isten színe elé léphet, közvetlenül beszélhet hozzá, önmagát és létezését áldozatként Isten felfoghatatlan rendelkezésére bízhatja, és hivatkozhat Jézusnak – életében és a kereszten bemutatott – egyszeri áldozatára mint a neki ajándékozott áldozatra, akkor *minden*, Isten kegyelméből megigazult és megszentelődött ember pap (DS 3849 és köv.), mind részese az összes hívő királyi papságának Jézus Krisztusban (1Pt 2,9), akin kívül nincs pap és akiben mindenki pap. De a hívők közösségének, amely az összes hívőnek ezt a közös papságát hordozza (II. vatikáni zsinat, Sacrosanctum concilium 14 48; Lumen gentium 9 és köv. 26 34; Presbyterorum ordinis 2 és máshol),

Isten akaratából (a megtestesülésnek, Jézus keresztjének és feltámadásának történelmisége miatt, ami az alapja ennek a papi kegyelemnek) történelmileg és társadalmilag megfogható alakja van az igehirdetésben (→*szó*) és a →*szentségben*, és ezért társadalmi szervezete, jogi struktúrája is van, azért, hogy általa a *látható* egység és rend is megőrződjék az →*Egyházban* az igazság, a kultusz, a szeretet és az életvitel dolgában. Amennyiben a hivők papi közösségén belül szükség van az Egyház kultikus-szentségi funkciójának Isten Lelkén alapuló *kormányzására*, valamint a szentségek kiszolgáltatásának és e kormányzó hatalom továbbadásának ilyen kormányzására, annyiban a közösség szolgálatára rendelt papságról és ennek teljhatalmáról beszélünk: ez a „szentségi hatalom" (ellentétben a „főhatalommal", amelynek segítségével az Egyház külső, jogi kormányzása történik). A II. vatikáni zsinat megkísérelte ugyan, hogy a hivatali papság lényegét, amely lényegénél fogva és nem csak fokozatban különbözik (Lumen gentium 10) a hivők egyetemes papságától, ne a szentelési hatalomból és a szentségi teljhatalomból kiindulva határozza meg. A zsinat a papi szolgálat meghatározásánál →*Isten igéjének* szolgálatából próbált kiindulni (Presbyterorum ordinis 4 és máshol; lásd a Lumen gentium konstitució 25. pontját a püspökökről), úgyhogy azt lehetne mondani: a pap Isten igéjének egy bizonyos közösséghez rendelt hirdetője, aki az Egyháznak mint egésznek a megbízásából és ezért hivatalosan beszél, és akire az Egyház ennek az igének szentségileg legintenzívebb fokozatait bízta. Ezenkívül a zsinat arra törekedett, hogy a szolgáló papság teológiai megalapozását a Jézus Krisztus három hivatalában való különleges részesedés gondolatával is alátámassza (Lumen gentium 28; Presbyterorum ordinis 1 és máshol). Minthogy azonban ez a részesedés Jézus Egyházának *valamennyi* tagját megilleti, és – leg-

alábbis elvileg – mind képes az ige szolgálatára és egy helyi közösség kormányzására, ezért ismét a szentségi hatalom lesz a szolgáló papság ismertetőjegye. A szolgáló papságra jellemző szentségi hatalomban (potestas ordinis) – amely az Egyházé és az Egyházban áll fenn – (lényegében) három fokozatban lehet részesedni (DHI: DS 1776; vö. II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 28 és máshol; lásd: →*egyházirend*; a „fokozatokban való gondolkodás" ellensúlyozására a II. vatikáni zsinat kiemelte a püspökből és papokból álló papi testület – presbitérium – egységét: Lumen gentium 28). A szentségi hatalom a főhatalommal együtt (bár a viszonyuk változó lehet) egységet alkot; a szentségi hatalom az Egyháznak és valamennyi keresztény egyetemes papságának szolgálatára adott megbízás; a vele járó teljhatalmakat (elsősorban a szentmiseáldozat, a bűnbocsánat és az egyéb szentségek vonatkozásában) a papi szolgálat hordozói szentelés (szentségként működő apostoli utódlás – →*successio apostolica* –) útján Jézus Krisztustól kapják ugyan és nem a hívektől (vö. DS 1773), de Jézus Krisztus e teljhatalmakat annyiban adja meg nekik, amennyiben az *Egyház* létét (tehát valamennyi megigazult ember benső szentségét és külső, társadalmi egységét) akarja; e teljhatalmak tehát az összegyház „épülésére" (1Kor 14,3) és szolgálatára vannak. A papi szolgálat viselői, hivatalukat tekintve (bocsánat a hasonlatért), hivatásos sakkozók klubjának intézőihez hasonlíthatók: az ő funkcióikat nem láthatják el az egyes sakkozók. De az ő funkcióik végső soron csak egyetlen célt szolgálnak: hogy a klub tagjai remekül sakkozzanak. Ez a klub értelme, és ebben valósul meg a klub. A papság szolgálati tevékenységének célja tehát a hívők, a szeretetben élők, az Isten Lelke által megjelöltek, a megváltottak egyetemes papsága, azoknak a papsága, akik az istenszeretet és a felebaráti szeretet egységében feltét-

lenül rábízzák magukat Jézus Krisztusban Istenre. Végső mércével mérve azonban ez a magasabb rendű. A szolgálatra rendelt papság viszont, tagjaiban, szintén a hitre, a kegyelemre, a szeretetre utal vissza. Mert ennek a papságnak, hogy feladatait helyesen láthassa el, ugyanarra a Lélekre van szüksége, mint amelyik az Egyház valamennyi tagjára kiáradt. Mivel a szolgáló papnak – a →*laikustól* eltérően – nem csupán azon a „helyen" kell tanúságot tennie Jézus Krisztusról, ahová természetes egzisztenciája (születése, családja, hazája, kora, világi foglalkozása) állítja, hanem részt kell vállalnia az Egyház ama specifikus, missziós feladatából is (Mt 28,19 és köv.), hogy szolidáris lelkülettel felfogja az ember új egzisztenciális szituációit, amelyekben a kereszténység még nincs jelen, azért a szolgáló papságnak sajátos lelki adottságokra van szüksége: felelősségre, bátorságra, önzetlenségre, önmegtagadásra mások szolgálata érdekében, valamint arra a képességre, hogy beleélje magát mások gondolkodásmódjába és élethelyzetébe.

PARADICSOM. A paradicsom az első emberek (→*Ádám*, →*Éva*, →*monogenizmus*) életviszonyait és (belső és külső) létállapotát jelenti a bűnbeesés előtt (→*ősbűn*), ahogyan a Ter 2-3 népies szemléletességgel bemutatja (DS 3862 és köv. 3898). Az egész emberi történelem tiszta, bűn nélküli →„*kezdete*" mint igazi kezdet (vagyis mint igazi forrástalaja az eljövendőnek) tiszta eredetiségben és teljességben kell, hogy tartalmazza az eljövendőt, *és* ugyanakkor *puszta* kezdete kell, hogy legyen egy olyan fejlődésnek és történelemnek, amely csak vele indul meg: csíra és ígéret kell, hogy legyen. Tekintetbe kell vennünk a kezdetre vonatkozó retrospektív, etiológiai kijelentésnek (→*etiológia*) ezt a szükségszerű és utolérhetetlen dialektikáját, ha meg akarjuk

érteni a paradicsommal kapcsolatos bibliai kijelentéseket: az első embernek juttatott kegyelemre, az *→ősállapot kegyelmére* vonatkozó emelkedett elgondolások (*→integritás, →halhatatlanság*) nem zárják ki azt a lehetőséget, hogy a kezdet gazdasági és „kulturális" szempontból primitív volt (ezt a primitivitást nem kell a bűn következményének gondolni). Azt az állapotot, amikor az ember tökéletes egyetértésben élt Istennel a kegyelemben és ez egyszersmind önállósága teljes erejének megnyilvánulása is volt, nem kell okvetlenül hosszú ideig tartó állapotnak gondolnunk; lényege szerint ez a szituáció primitív kultúra esetén is elgondolható létállapotként, és éppen ezt érti a paradicsom történetiségén a Szentírás és az Egyház tanítása (DS 222 1511 3514).

PARAINÉZIS (görög, jelentése: buzdítás). A parainézis bibliai szó, amely a keresztény *→prédikációnak* (és általában az igehirdetésnek) lényeges mozzanatát emeli ki: a prédikáció nem puszta tanítás, hanem a prédikáció által hirdetett, kegyelemben részesítő valóságnak kinyilatkoztató megjelenítése, „közénk-hozatala", ami ugyanakkor felszabadítás, vigasztalás, megerősítés, valamint e valóság elfogadásának lehetővé tétele; ennyiben követelmény és feladat is, törvény, amely úgy állít követelményt az ember elé, hogy megajándékozza a teljesítésével.

PARAKLÉTOSZ (görög, jelentése: ügyvéd, védelmező, segítő, vigasztaló). Paraklétosznak nevezi János evangélista a *→Szentlelket* (egy ízben pedig közvetlenül Krisztust is: 1Jn 2,1): Jn 14,16.26; 16,7, amikor az az igazság Lelkeként (ez mutatja meg, hogy ez a Lélek „az Atyától származik") tanítja, kifejti, tanúsítja Jézus képviseletében („másik" vigasztaló) az apostoloknak

(és közvetve valamennyi kereszténynek) Jézus Krisztusnak ezt az ítélő és megmentő igazságát. A Paraklétosz azonos ezzel az igazsággal, és az apostolokat képessé teszi erre a tanúskodásra. Mivel a Paraklétosz tanítja majd meg „mindenre" az Egyházat (Jn 14,26), a mai Egyház is Őt tartja segítségének. Lásd még: →*pneuma*.

PARÚZIA. A görögben a „parúzia" szóval jelölik azt, amit mi a keresztény szóhasználatban rendesen Jézus Krisztus újraeljövetelének nevezünk (vö. Mt 10,23; 16,27; 19,28 és máshol; ApCsel 1,11; 2Pt 1,16; Jel 1,4.7). A parúzia hozzávetőleges jelentése: Jézus Krisztus „üdvözítő jelenléte" az üdvtörténet és a világtörténelem nyilvánvalóvá lett eredményének véglegességében. Az „újraeljövetel" szó nem éppen szerencsés, mert hamisan azt sejteti, hogy az fog újból bekövetkezni, ami egyszer már volt. De az örök Logosznak testben, a mi történelmi létezésünk halálra-szántságában való jelenléte nem ugyanaz volt, mint ami a parúziában nyilvánvalóvá lesz: a történelem (Jézus Krisztus és a világ történelmének) beteljesülése Istenben, aki dicsőségében közvetlenül nyilvánvalóvá lett (vö. Mt 24,36; 25,31 és köv.; 1Tesz 5,2; 2Tesz 2,2 és köv.; Jel 20,11 és köv.; 22,17.20). Jézus →*feltámadásának* tapasztalása épp a kezdete (nem visszavonása) volt annak a folyamatnak, amely akkor elkezdődött, már megfordíthatatlan lett, most pedig tovább folytatódik az egyes ember és a népek üdvtörténetében (épp azokon a →*„végső dolgokon"* keresztül, amelyek az egyes ember életét végérvényessé teszik). Ez a folyamat nem más, mint a világ felvétele Isten megdicsőítő önközlésébe, a megmentő kegyelem győzelme (vagy annak az embert magát elítélő elutasító magatartásnak véglegessé válása, amellyel az ember nemet mond erre az isteni önátadásra). E folyamat befejeződését (melynek evilági mértékkel mért időtartamát senki nem tudja)

nevezzük Jézus Krisztus parúziájának, akkor ugyanis *mindenki* számára nyilvánvaló lesz (mert mindenki beteljesül úgy, hogy vagy a megmentése, vagy az elvetése végérvényessé válik), hogy e folyamat megfordíthatatlanságának kezdete és e folyamat hordozó alapja, értelmet adó középpontja és csúcsa a Feltámadott valósága, aki „újra eljön", mivel mindenki megérkezik Őhozzá.

Krisztusnak ez a parúziája, ítéletre való eljövetele viszont ugyanakkor Isten szeretetének nyilvánvalóvá válása, mert Isten a világot a szeretet tettével ítéli meg, amely hazavezet mindenkit, aki akarja, hogy hazavezessék, és amely szeretet magát ezt az akaratot is odaajándékozza az embernek Isten előttünk most még kifürkészhetetlen tetszése szerint. Abban az időben, amikor a parúziára még várni kell *(→parúziavárás)*, az Egyház az eucharisztiában és a keresztény szeretet gyakorlatában előlegezi *→Isten országának* ígéreteit, de nem feledkezhet meg arról, hogy Jézus Krisztus parúziájával majd megszűnnek szentségei és intézményei.

PARÚZIAVÁRÁS, KÖZELI. Az ősegyháznak az volt a helyes és a kereszténység önfelfogása szempontjából alapvetően fontos meggyőződése, hogy Jézus halálával és feltámadásával Isten teljesen és visszavonhatatlanul odaígérte magát a világnak, ezért már nem lehet számítani az üdvösség lényegesen új korszakának eljövetelére, és ebben az értelemben már itt van az *→aiónok* vége. Ez a meggyőződés azonban szükségképpen azt a benyomást keltette, hogy ez az eszkatologikus szituáció földi mértékkel mérve belátható és egészen rövid időn belül teljesen nyilvánvalóvá fog válni, vagyis bekövetkezik Krisztus *→parúziája* (vö. pl. 1Tesz 4,17; Fil 4,5; Zsid 10,37; Jak 5,8; 1Pt 4,7; 1Jn 2,18; Mk 9,1; Mt 10,23; Lk 9,27; lásd ezzel kapcsolatban: DS 3433 3628 és köv.). Annál is inkább, mivel a kereszténynek remél-

nie kell, hogy megnyilvánuljon az üdvösség végérvényes megalapítása, ami lényege szerint már megtörtént, könyörögnie kell e megnyilvánulásért, és tevékenységével hozzá kell járulnia, hogy az emberi jövő számára bekövetkezzék. Ebből a nézőpontból megszűnik a földi-időbeli távolság az üdvösség végérvényes szerzése és ennek tökéletes megjelenése között. Az Újszövetségben a keresztény reményt gyakran ebből a nézőpontból fogalmazzák meg. Maga Jézus azt a meggyőződését, hogy Isten *most* cselekszik, olyan kijelentésekben fejezi ki, amelyek időbeli értelemben közeli parúziavárásról tanúskodnak. De ezzel sem Jézus, sem az Újszövetség szerzői nem tagadják az említett távolságot; nem tesznek kötelező érvényű kijelentést e távolság nagyságáról, hanem tudatában vannak annak, hogy ez egyedül Isten titka (Mk 13,32; ApCsel 1,7; 2Pt 3,8-10; 1Tesz 5,1 és köv.), amely csak lassan lepleződik le az egész emberiség számára. A földi időben zajló világtörténelem tágassága és beláthatatlansága, mely csak lassan válik nyilvánvalóvá, nem érinti a közeli parúziavárás voltaképpeni tartalmának érvényességét, sőt, még fokozza is ennek jelentőségét: a világ és a történelem növekvő nagyságát (de a parúzia késlekedése következtében egyre erősebben intézményesülő Egyház megbotránkoztató vonásait is) körülveszi Isten – Jézusban már visszavonhatatlanul és feltartóztathatatlanul bekövetkezett – önközlésének abszolút közelsége. Az egyéni és szükséges parúziavárás azt jelenti, hogy mindig számítunk saját →*halálunk* közelségére.

PÁSZKHA (a héber „peszach: átvonulás" szóból származó görög jövevényszó). A pászkha Izrael első, Egyiptom-beli pászkhájának évenkénti megismétlése (→*visszaemlékezés*), melynek célja a megemlékezés az izraeli elsőszülöttek megmentéséről és az Egyiptomból való

kivonulásról (Kiv 12,12-14.24-27 stb.). A pászkhát az 1. hónap (Nizan: március-április) 14. napján ünnepelték egy áldozati állat (bárány) leölésével (ez volt a kultikus helyen elvégzett áldozati cselekmény) és a családi közösség meghatározott rítus szerint megült áldozati lakomájával (a lakomát útra kész állapotban költötték el, kovásztalan kenyérrel, keserű salátával, közben négyszer járt körbe a borral telt kehely, a lakoma folyamán elbeszélték a kivonulás történetét, és dicsőítő énekeket énekeltek). A pászkha megemlékezés a szövetség népének létrehozásáról, amit Isten oly módon vitt véghez, hogy a népet kiszabadította az egyiptomi szolgaságból (kivonulás). A húsvéti bárány Jézus Krisztus előképe *(→típus)* (1 Kor 5,7; lásd még 1Kor 5,6-8; Mk 8,15; Gal 5,9 a kovásztalan kenyér előképi értelmével kapcsolatban). Jézus az ószövetségi pászkha-ünnep keretén belül ünnepelte halálának kultikus előlegezésével az ő vacsoráját mint az új szövetség alapító lakomáját, amelyen családfőként adta oda a kenyeret és a kelyhet a lakoma résztvevőinek. A keresztény közösség a pászkha-ünnep alkalmával egyszerre emlékezik meg az ó- és az új szövetség megkötéséről (a húsvét éjszakájával összefüggő „mysterium paschale" kulcsfogalma a II. vatikáni zsinat liturgiafelfogásának). A pászkha-ünnep mind az ómind az új szövetségben annak az új kivonulásnak a várását is kifejezi, amely majd végérvényesen megszabadítja az embert.

PASZTORÁLIS TEOLÓGIA (helyesebben „gyakorlati teológia": az Egyház gyakorlatának teológiája). A pasztorális teológia az Egyház önmegvalósításával foglalkozó teológiai tudományág, amely ezt az önmegvalósítást Isten üdvözítő cselekvéseként vizsgálja. Egyrészt úgy, ahogy ténylegesen történik, másrészt úgy, ahogy – a pasztorális teológia által tisztázandó módon – történ-

nie kell az Egyház maradandó lényegéből *és* az Egyház és a világ mindenkori szituációjából következőleg. A pasztorális teológia tehát nem csupán a pap lelkipásztori tevékenységével foglalkozik, hanem az Egyház üdvösségközvetítő tevékenységével általában, mégpedig nem *pusztán* (elméleti) lényegtudományként, amely megmondja, mi következik az ekkléziológiából és az erkölcstanból mindig és mindenütt erre a tevékenységre vonatkozóan, hanem gyakorlati (egzisztenciális) tudományként, amely azt próbálja tudatosítani, mi az, amit éppen most kell tenni, és amit feladatként csak akkor ismerünk fel, ha a jelen szituációt teológiai (és szociológiai) elemzés tárgyává tesszük. Ezen a tárgykörön belül természetesen megvan a maga helye a szűkebb értelemben vett papi lelkipásztorkodásnak is (amely lehet egyéni és kollektív). Ez a pasztorális teológia – amelynek tehát nemcsak a gyakorlati lelkipásztorkodás „taktikáját", hanem az összegyház „stratégiáját" is tárgyalnia kell teológiai, teológiai-szociológiai, ténymegállapító és kritikai-normatív megközelítésben – egyelőre még megvalósulatlan kívánság.

PÁTRIÁRKÁK (görög, jelentése: ősatyák). Pátriárkáknak nevezzük az ószövetségi üdvtörténet nagyjait: Ábrahámot, Mózest stb. Mivel Istennek a zsidó néppel kötött szövetsége (→*ószövetség*), melyet az ószövetségi Szentírás értelmez, a Logosz emberré-levésének közvetlen előtörténete (és csupán csekély töredéke az emberiség történetének), mivel rejtetten már Jézus Krisztus kegyelme működik benne (Isten általános üdvözítő akarata miatt), ezért e pátriárkákat már a Szentírás is „keresztény" módon értelmezi, s úgy mutatja be őket, mint akik atyáink és példaképeink a hitben (vö. Mt 17,3; Róm 4; 1Kor 10,1-12; Zsid 11 stb.), mert a mi létezésünk mint történelmi létezés ma is az ő üdvtörténeti döntéseiken alapul.

PATRIPASSZIANIZMUS. A nyugati teológiában patripasszianizmusnak nevezik a modalista (→*modalizmus*) →*monarchianizmus* híveinek álláspontját: aki tagadja Isten háromszemélyű voltát, vagyis a →*Szentháromságot*, az csak azt mondhatja – ha nem akarja Jézus istenségét is tagadni –, hogy Jézusban az egyetlen isteni személy, tehát maga az Atya szenvedett (ezt tanította a 2–3. században Noétosz, Praxetasz, a →*szabellianizmus*).

PATRISZTIKA. Patrisztikának nevezik az egyház-, a dogma- és a teológiatörténetben az →*egyházatyák* korát, vagyis azt a korszakot, amellyel a →*patrológia* foglalkozik. A dogmatika szempontjából fontos e kor dogmatörténete és teológiája. A dogmatörténetben ez az a kor, amikor (elsősorban Keleten) kialakul a szentháromságtani és krisztológiai dogma (a →*monarchianizmussal*, a →*szubordinacianizmussal*, az →*arianizmussal*, a →*nesztorianizmussal*, a →*monofizitizmussal* és a →*monoteletizmussal* vívott küzdelemben), a →*pelagianizmus* elleni harcban pedig Szent Ágoston kidolgozza a kegyelemtant. Teológiatörténeti szempontból már ebben a korszakban különböző iskolák különülnek el egymástól (elsősorban az →*alexandriai* és az →*antiochiai teológiai iskola*), tudományos téren is folyik a küzdelem a →*pogányság* ellen, s az antik világfelfogással való állandó ismerkedés és vita során arra tesznek – több-kevesebb sikerrel – kísérletet, hogy a kultúrában és filozófiában szintézist hozzanak létre a kereszténység és az antik világfelfogás között. Keleten a patrisztika szemléletmódja főképp „kozmikus" (az üdvtörténet a világ istenivé-válása a Logosznak mint kezdettől fogva ható világelvnek az emberré-levése és a feltámadás által), Nyugaton pedig inkább „perszonalista" (az üdvösség párbeszéd a bűnös ember és Isten között, aki megajándékozza őt szeretettel). Az antik filozófia különböző típusai (elsősorban az →*újplatonizmus*) min-

denütt nagy hatást gyakorolnak a keresztény önfelfogás konkrét alakjára. Ez a filozófia – anélkül, hogy a kereszténység eredeti lényegét meghamisítaná – nagyszerű kifejezési lehetőségeket nyújt, de veszélyeket is rejt magában: még túl nagy szerepe van a szerzetesség körében elterjedt platonista-gnosztikus felemelkedési sémának (mely szerint az üdvösség útja az, hogy az ember a világtól elfordulva szellemivé válik, és fölfelé emelkedve legyőzi a világot), és ezért háttérbe szorul a Logosz maradandó alászállása mint a világ végérvényes jóváhagyása; nem határozzák meg pontosan a → *természet és kegyelem* különbségét, és ezért túl sokat és ugyanakkor túl keveset is kívánnak az Egyháztól és a világtól (a filozófia teológiává, a teológia pedig túl filozofikussá lesz; az Egyház államegyházzá, az állam pedig egyházi állammá válik stb.). Csak a skolasztika fénykorában, amely az újkor kezdete, különböztetik meg pontosabban a természetet és a kegyelmet, s így a világ szabadabb lesz saját feladatának betöltésére, a kereszténység pedig jobban tudatára ébred a maga sajátszerűségének.

PATROLÓGIA (az ókori keresztény irodalom története). A patrológia az → *egyházatyák* és a többi ókori keresztény író életével és írásaival foglalkozó tudományág (tanításuk részletesebb bemutatása inkább a → *dogmatörténetre* tartozik). A → *hagyomány* jelentősége miatt a patrológia a történeti és rendszeres teológia egyik legfontosabb segédtudománya. Ezt a korszakot Nyugaton Sevilla-i Szent Izidorral (meghalt 636-ban), Keleten pedig Damaszkuszi Szent Jánossal (meghalt 749-ben) szokták lezárni.

PECCATUM PHILOSOPHICUM. Peccatum philosophicum-nak nevezik a → *természetes erkölcsi törvény* bűnös megszegésének azt a módját, amikor a bűnös egy-

általán nem látja és nem akarja, hogy tette ellentmondjon Isten törvényhozó akaratának, és csak azt látja, hogy az emberi természetnek mond ellent. Ámde az, aki valóban látja tettének erkölcsi értéktelenségét az emberi személyhez viszonyítva (és enélkül egyáltalán nem lehet →*bűnről* beszélni), az legalábbis implicit módon felfogja Isten létét és akaratát is (még ha ez tárgyilag nem tudatosul is), és ezért a peccatum philosophicum ténylegesen nem fordulhat elő (vö. DS 2291).

PELAGIANIZMUS: kegyelemtani eretnekség, amelyet a keresztény ókorban egy Pelagius nevű szerzetes fogalmazott meg (az 5. század elején) és amelyet ő maga, továbbá tanítványa, Celestius, valamivel később pedig Eclanum-i Julianus (meghalt 454 után) terjesztett el. A pelagianizmust Szent Ágoston és tanítványai küzdötték le (→*szemipelagianizmus*). A pelagianizmus elutasítja az →*eredendő bűn* tanát, nem számol a rendetlen →*kívánság* terhével, a halált és a szenvedést nem a bűn következményének tekinti; az ember szabadságát (habár teremtett, de mégis) teljesen autonóm önhatalomként fogja fel, amelynek egyedül kell megtartania Isten törvényét és amely képes is erre, és így tagadja, hogy a →*kegyelem* szükséges volna az erkölcsi törvény természetes és üdvösséges megtartásához. A pelagianizmus valamiképpen a farizeusság (→*farizeus*) sztoikus-antik változata. Az Egyház már az 5. században hivatalosan elítélte (DS 222-231 267 238-249), majd a tridenti zsinaton újból elítélték (DS 1510-1514 1521 1551 és köv.). Maga Szent Ágoston viszont megnehezítette ellenfeleinek az egyházi tanítás megértését, mivel nem juttatta elég világosan érvényre azt a gondolatot, hogy →*Isten üdvöztítő akarata* mindenkire kiterjed, és hogy mindenki elégséges kegyelemben részesül.

PERIKORÉZIS (görög, jelentése: átitatás, áthatás). Perikorézisnek nevezzük a szentháromságtanban a →*Szentháromság* három isteni személyének szükségszerű „egymásban-levését" (DS 1331; Jn 10,38; 14,10 és köv.; 17,21; 1Kor 2,10 és köv.), melynek alapja az Istenben való lényegi egység, a Fiúnak az Atyától való örök származása, a Szentléleknek az Atyától és a Fiútól (a Fiú által) való örök származása és az a tény, hogy a három személyt csupán tisztán relatív egymásra-vonatkoztatottságuk teszi különböző személyekké (→*relációó*). – Ehhez hasonlóan szintén a perikorézis egy bizonyos fajtájaként foghatjuk fel Jézus Krisztusban az isteni és az emberi természetnek az →*unio hypostatica* általi egységét. A perikorézisnél természetesen minden térbeli képzet kerülendő.

PESSZIMIZMUS. A pesszimizmus (melynek pszichológiai feltételei is vannak) az ember alapvető hangoltsága, melynek forrása a tapasztalatból ismert létezés és a világ tökéletlenségének mély átélése, valamint a bűn nagyságának tapasztalása. Ha ez az alapvető hangoltság nem válik abszolúttá, hanem végső, csendes engedelmességben átadja magát annak a nagyobb titoknak, amely egyedül képes arra, hogy felfoghatatlanul is mindent „megmagyarázzon", akkor az ilyen pesszimizmus jogos, és egyben az egyik módja annak, hogy az ember Isten közelében legyen. Ha a pesszimizmus a létezés és a világ valóságának legbelső lényegét értelmetlennek, rossznak, abszurdnak nyilvánítja (a valóság lényege a tompa, céltalan ösztön, az üres semmi, a sötét tudattalan stb.), akkor maga is abszurd, mert nem tudja megmagyarázni, hogyan merülhet fel egyáltalán a létezés értelmének kérdése és hogyan támadhat igény erre az értelemre a teljes értelmetlenség alapján, akkor a pesszimizmus egy részleges tapasztalat jogosulatlan abszolutizálása (azt is tapasztaljuk, hogy a szellem és a szeretet a valóban magától értő-

dő és boldogan helyeselt lételv), akkor nem veszi észre, hogy létezésünk fejlődő létezés, amelyben lényegénél fogva benne rejlik az önmagát és ezzel együtt egy jövőbeli, de lehetséges célt feltétlenül igenlő remény, akkor a peszszimizmus a végességben – tévesen – elsősorban a végtelen tagadását és nem a végtelen iránti nyitottságot látja, és nem látja meg azt, hogy a transzcendencia éppen mint a pesszimista kritika lehetőségének alapja egyben már a lét jóságának szükségszerű igenlése is. A pesszimizmus alapjában véve nem pusztán az értelem kérdése, hanem a szabadságé: annak a kérdése, hogy az ember elfogadja-e önként a fájdalmat a szeretet szülési fájdalmaként, és készen áll-e arra, hogy Isten megajándékozza a megbocsátással. Ez viszont épp a kegyelem.

PIETIZMUS: a német evangélikusok körében a 17. és 18. században támadt mozgalom (Spener, Francke, Bengel, Zinzendorf, Herrnhut-i testvérközösségek), melynek éltetője a megmerevedett iskolás teológiával és az egyházi-vallási sablonokkal való szembefordulás volt. A pietizmus a gyakorlati kereszténységet hangsúlyozza, melynek ismertetőjegyei a tevékeny szeretet, a bensőségesség, a szubjektív megtérésnek és a bensőnket átalakító kegyelemnek az átélése, a Jézus-misztika; veszélye a dogma fellazítása és az individualista szektaszellem. Kegyes körökben még mindig van hatása a pietizmusnak annak ellenére, hogy a felvilágosodás és ennek teológiája felbomlasztotta.

PISTOIA: püspöki székhely az itáliai Toscanában és színhelye egy kicsiny helyi zsinatnak, amelyet Scipione de' Ricci helyi püspök elnöklete alatt tartottak (1786). E zsinat határozatai janzenista, antiskolasztikus és episzkopalista-pápaságellenes szelleműek, önhatalmú liturgikus reformokat kezdeményeznek, szembefordulnak a

Jézus Szíve-tisztelettel, a gyakori ájtatossági gyónással, a szerzetesrendekkel. 1794-ben VI. Pius pápa elvetette ezeket a határozatokat (DS 2601-2700).

PLÉRÓMA (görög, jelentése: teljesség): az Újszövetség egyik ritka és homályos fogalma, amelyet valószínűleg a gnoszticizmus terminológiájából vettek át, megváltoztatott jelentéssel (Kol 1,19; 2,9; Ef 1,23; Jn 1,16). Szent Pál nyilván azt mondja, hogy Jézus Krisztus nem csupán egy a sok világi és szellemi hatalmasság közül (mint ahogy a gnoszticizmus „politeista" módon feltételezte), hanem Őbenne az isteni üdvözítő valóság kiengesztelő teljességét kapjuk meg (mint abszolút, egységes egészet) ennek teljes valóságában és egyértelműségében („megtestesülten"). Íly módon annyit kapunk e teljességből, hogy mi magunk végleg beteljesülünk, együttesen pedig – Egyházként – maga az Istentől kapott teljesség vagyunk, mivel így lesz Isten „mindenben minden" (1Kor 15,28).

PLURALIZMUS. A pluralizmus a teremtményi létezéssel kapcsolatos értelemben szükségszerűen azt a tényt jelenti, hogy az ember és léttere (természeti és szellemi környezete) annyira különböző és oly sokféle valóságból tevődik össze (az Istenben való egység, a közös rendeltetés és a végső metafizikai struktúrák közössége ellenére), hogy maga az emberi tapasztalat eredendően több forrásból származik (ezek összjátékának nincs eleve egységes struktúrája), és az ember sem elméletileg, sem gyakorlatilag nem tudja ezt a sokféleséget egyetlen közös nevezőre hozni („rendszer"), amelyből egyedül le lehetne vezetni, fel lehetne fogni ezt a sokféleséget, vagy uralkodni lehetne rajta. A valóság teljesen átlátható és konkrét egysége az ember számára metafizikai posztulátum és eszkatologikus remény, de nem adott tény. Ez a plura-

lizmus az ember teremtményiségének ismertetőjegye: csak Istenben alkot minden egységet; a végesben elkerülhetetlen a valóságok antagonizmusa. Itt van az egyik legmélyebb gyökere annak, amit – a helyesen értelmezett – →„*türelemnek*" nevezünk. Ez a pluralizmus megtalálható az emberi létezés valamennyi dimenziójában és így a társadalmiban is: itt nem létezhet – és nem is szabad, hogy létezzék – olyan kézzelfogható felsőbbség (ez csak az embertől teljesen független Isten lehet), amely egyetlen felsőbbségként autonóm módon és ugyanakkor megfelelően irányítja az összes társadalmi, sőt, emberi folyamatot, és ezeket saját egyetlen lényege megvalósulásaként fogja fel. Mivel az Egyház *és* az állam önállóságának tanával (DS 3168; II. vatikáni zsinat, Gaudium et spes 76) még az Egyház is elvként leszögezi, hogy nem tekinti önmagát ilyen egyetlen, legfelső, mindennel rendelkező felsőbbségnek, amely minden egyebet a saját meghosszabbításaként fog fel, ezért világos, hogy Istennek – *abszolút, egyetemes* hatalmát és mindenre kiterjedő uralmát tekintve – nincs a világban helytartója, tehát sem az állam, sem az Egyház nem az. A mondottakkal természetesen nem tagadjuk, hogy társadalmi, gazdasági stb. téren van a pluralizmusnak olyan változata is, amely semmi esetre sem a személy szükséges védelmére szolgál, hanem meghatározott érdekcsoportokat védelmez olyan változásokkal szemben, amelyek a közösség érdekét mozdítanák elő. Az ilyen önző csoportérdeket kifejező pluralizmust utasította el a II. vatikáni zsinat, amikor állást foglalt a jogos társadalmasítás mellett (Gaudium et spes 6 25 42 75 és máshol). – A mai teológia helyzetének jellemzője a teológiák pluralizmusa, amely nem azonos egyszerűen a különböző teológiai →*iskolák* egymás mellett élésével. Ez az új teológiai pluralizmus abban áll, hogy a különböző teológiák, az általuk kidolgozott tételek, gondolati modellek, módszerek

stb. teljesen elkülönülnek egymástól, összemérhetetlenek, és gyakran nem lehet ténylegesen kialakítani a megértés közös horizontját, amelyen belül (mint legalább hallgatólagosan elismert közös horizonton belül) értelmes vitát lehetne folytatni. Ebben a helyzetben a hitvallás egységének jogos és szükséges követelményét megnehezíti az, hogy az egy hitvallást megfogalmazó tanítóhivatal maga is egy bizonyos teológiai nyelvet alkalmaz annak alapján, hogy előzetesen már döntött egy bizonyos teológia mellett. Ebben a helyzetben az Egyháznak és tanítóhivatalának a korábbinál jóval nagyobb mértékben az egyes teológusok felelősségére kell bíznia, hogy maguk döntsék el becsülettel, összhangban van-e teológiájuk az egyházi hitvallással.

PNEUMA (görög, jelentése: szellem, lélek, lehelet). A pneuma az Újszövetség nyelvében – az Ószövetség nyomán – az ember belső éltető elvét jelenti, amit Isten ajándékozott neki és ami továbbra is Isten rendelkezésétől függ. Ez a benső életelv fokozatosan bontakozik ki mélységében, és így több egymásba átmenő fogalomra tagolódik, és több ilyet foglal magába. E fogalmak a következők: az élő ember életelve a halottal ellentétben; az ember lelkisége (→*trichotomizmus* nélkül) gondolkodásmódjával együtt; Istentől származó „pneumatikus" adottsága, amely Isten előtt igazzá teszi (voltaképpen csak ez teszi az embert elevenné és Istenhez hasonlóvá); Isten saját, személyes élete mint szent szeretet (→*Szentháromság*), amely *a)* a felmagasztalt Jézus Krisztusnak a megigazult emberben való jelenléteként és Isten szabad, kegyelemszerű önközléseként a megigazult, megszentelődött és az Isten mindent átalakító dicsőségében való részesedésre hivatott ember legbelső elve, *b)* győzelmes messiási-eszkatologikus lételv, mely ellensúlyozza a puszta test (→*szarx*) és a →*világ* hatását, és *c)* az →*Egyháznak*, az

Egyház szentségi működésének és igéjének egység- és életelve. (Csupán néhány utalás: Lk 23,46; ApCsel 7,59 – Lk 1,47; Jn 11,33; Gal 6,18 – Róm 8,10.13 és köv.; 1Tesz 5,23 – Róm 8,26; 1Kor 2,10-16; 2Kor 13,13; 1Kor 3,16 és köv.; 2Kor 3,17 – 1Kor 12,13). – Lásd még: →*Szentlélek*.

POGÁNY MISZTÉRIUMOK ÉS KERESZTÉNYSÉG. A kialakuló kereszténység környezetében elterjedt misztériumok a – legalábbis elméletileg – titkos kultuszok (eleuziszi misztériumok, Attisz, Kübelé, Dionüszosz, Izisz, Mithras misztériumai) rituális ünnepei voltak (rituális igék és cselekedetek, beavatás, fürdő, étkezés). Ezeken az ünnepeken →*visszaemlékezés* útján megjelenítették és megismételték valamelyik isten mitikus sorsát, ami arra szolgált, hogy az ily módon beavatott személy egyénileg részesüljön abból az üdvösségből, amelyet ez az isten nyújtott (megvilágosodás, élet stb.). A pogány misztériumok és a kereszténység között formai tekintetben sok hasonlóság van – rítusok, beavatás, visszaemlékezés, lakoma, az egyéni üdvösség reménye –, és ebben voltaképpen nincs is semmi meglepő, mivel a teljesen kifejlett vallások mind igénybe veszik az ember valamennyi dimenzióját, és az ember lényege is mindegyikben azonos. Ám a keresztség és az eucharisztia alapja az Ószövetségben és Jézus korának zsidóságában keresendő, amely egyáltalán nem ismert misztériumokat. A pogány misztériumokat és a kereszténységet élesen elválasztja az istenfogalom és a végső időkkel kapcsolatos várakozás tárgyi tartalma. És mindenekelőtt: a misztériumok végső soron a természet mitologikus módon dramatizált elhalását és újjáéledését ünneplik a visszaemlékezésben, és így nem jutnak túl a természeti erőknek a személy szintje alatt maradó dimenzióján. Az az üdvösség, amelyet a kereszténység a kultuszban ünnepel, pontosan meghatározott,

egyszeri esemény magának az emberiségnek a történelmén belül: történeti esemény, amely a mienk és ugyanakkor az abszolút, egyetlen Istené is.

POGÁNYSÁG. A „pogányság" teológiai és nem vallástudományi fogalom, amelyről a teológia mindaddig nem mondhat le a „nem-keresztény" szóhasználat javára, amíg fenntartja azt az igényét, hogy Jézus Krisztus óta minden ember számára a kereszténység az abszolút vallás (az Egyház történeti és intézményes megjelenésének vonatkozásában is). A szóhasználat nem egységes és nem is nagyon pontos. Ha pusztán a „pogányság" ószövetségi fogalmának analógiájára akarnánk eljárni, akkor mindazokat „pogányoknak" nevezhetnénk, akik a teljes értékű →*egyháztagság* hiányában nem tartoznak Isten történelmi alakban létező („látható") népéhez (vagyis az Egyházhoz). Ámde ténylegesen csak azokat nevezik pogányoknak, akiket nem kereszteltek meg (→*keresztség*). Viszont még az ilyenek sem minősülnek valamennyien pogányoknak: a zsidókat és a mohamedánokat nem sorolják a pogányok közé. Az előbbieket azért nem, mert monoteisták és a kereszténység hivatalos üdvtörténetén (az →*ószövetségen*) belül vannak, s ennélfogva nem alkalmazható rájuk az a név, amellyel hagyományosan (bibliai értelemben) elsősorban épp a nem-zsidókat jelölték; az utóbbiakat azért nem, mert egy kereszténység utáni vallásban élnek, szigorú monoteisták, sőtépp abban az Istenben hisznek, aki a keresztény üdvtörténet Istene is (a mohamedánok tehát inkább eretnekek, a Szentháromsággal kapcsolatos tévtanaik miatt). Emellett nem szabadna figyelmen kívül hagyni, hogy a pogányság (bibliai értelemben) elsősorban az olyan vallási és történelmi *csoportot* jelenti (és az egyént csupán az ilyen csoport tagjaként), amely nem tartozik a szövetség népéhez. Teológiailag szabatosan azt kellene monda-

nunk: „pogányoknak" nevezzük az olyan, történelmileg bizonyos népekhez tartozó embereket, akikhez mint „népük" tagjaihoz történelmileg még nem jutott el ténylegesen a kereszténység a maga igényével, vagy akik a saját történelmi hagyományuk nevében még elzárkóznak a kereszténység elől. Az egyes embert – aki saját népét és annak történelmét megelőzve szakad el a pogányságtól és lesz keresztény – célszerű lenne ma is „pogánykereszténynek" nevezni. A →*politeizmus* ismertetőjelét legfeljebb csak a pogányság másodlagos, tényleges és kezdetleges fogalmi elemeként fogadjuk el. Ezért az újpogányság fogalmát mint teológiailag alkalmatlan fogalmat el kell utasítanunk (és vele együtt el kell utasítanunk a magukat büszkén pogányoknak tekintő modern hitetlenek ama kísérletét is, hogy a „pogány" fogalmát felértékeljék), vagy csak igen nagy óvatossággal szabad használnunk: a kereszténység *utáni* „újpogányok" (akár meg vannak keresztelve, akár nem) olyan emberek, akik a hitet egy olyan történelmi egészen belül utasítják el, amely egyszer már kereszténnyé lett, és legalábbis abban az értelemben még mindig keresztény, hogy az egyén benne elkerülhetetlenül dialogikus kapcsolatban kell, hogy legyen a keresztény üzenettel. Az ilyen embernek tehát, teológiai szempontból, egészen más a viszonya a kereszténységhez, mint annak, akinek a történelmileg megragadható helyzetében (kultúrájában, társadalmában stb.) a kereszténység még egyáltalán nincs jelen. Természetesen megint más kérdés az, hogy mindig fenn kell-e maradnia ennek az elkerülhetetlen dialogikus kapcsolatnak. – A pogányságnak ebből a teológiai fogalmából ki kell iktatni az illető nép kulturális színvonalának mindenfajta lebecsülését és a vallások vallástörténeti értékelését: a pogányoknak sem kulturális, sem vallási téren nem kell „primitíveknek" lenniük. – A pogány vallások teológiai értékelésével kapcsolatban vö. →*nem-ke-*

resztény vallások. – Ha a pogányság fogalmának döntő mozzanata nem a kereszténység tényleges elutasítása, hanem az, hogy az illető nép történelmében még nem következett be a kereszténységgel való találkozás (történelmileg elég határozott formában), akkor a pogányság ebben az értelemben megszűnik a Nyugat most végbemenő felbomlása és a planetáris világtörténelem kibontakozása miatt (amelyben minden egyes nép és minden egyes kultúrkör belső mozzanatává lesz minden más népnek és minden más kultúrának), vagy lassanként teológiailag egészen új szakaszba lép: létrejön az egyetlen világtörténelem, amelyben mint egyetlen történelemben keresztények és nem-keresztények (vagyis most már *ugyanahhoz* a szituációhoz tartozó „ópogányok" és „újpogányok") állnak szemben és folytatnak egymással dialógust.

POKOL: népi kifejezés, amely jelenti az Istennel való boldog közösség *(→menny)* el-nem-nyerését és azokat a pozitív büntetéseket, amelyek az Istentől való végérvényes, személyes elfordulás állapotából valamint a teremtett valóságok isteni rendjének végérvényes, személyes megszegéséből erednek. A pokolról az egyházi tanítóhivatal megállapítja, hogy létezik (DS 72 76 801 858 1351), hogy a büntetés rögtön a halál után bekövetkezik (és nem csak az ítéletkor) (DS 1002), és hogy a büntetés örökké tart (DS 411). A pokollal kapcsolatos kijelentések az újszövetségi Szentírásban – amely szabadon kölcsönöz a későzsidó elképzelésekből és a büntetés külön helyét inkább feltételezi, mintsem határozottan állítja – az apokaliptikus és eszkatologikus kijelentések értelmezésének szabályai szerint értelmezendők. Vagyis: az ilyen kijelentések nem a jövőt előlegező tudósítások abban az értelemben, mintha a bibliai beszámoló a már bekövetkezett jövőről beszélne, hanem e kijelentések az em-

ber Isten előtti jelen létezését akarják megvilágítani. A pokolra vonatkozó dogma tehát ezt jelenti: az ember életét az örök kudarc *reális* lehetősége fenyegeti, ami abból adódik, hogy az ember szabadon rendelkezhet magával és így szabadon elutasíthatja Istent. Az embernek ezt a lehetőségét Jézus közvetlenül állítja, amikor a saját kora számára jól ismert képekkel figyelmeztet a makacs és önkényes elzárkózás következményeire (a szeretet hiányára, ami az ítélet alapja). Hirdeti a jelen szituáció komolyságát és az emberi történelem jelentőségét, s azt tanítja, hogy a történelem eredményét ténylegesen az emberi tettek következményének tekintik majd. Ezzel elutasít az ember és az Isten viszonyának megítélésében minden könnyelműséget (→*apokatasztaszisz*) és felületességet, és mintegy negatív módon hangsúlyozza Isten önállóvá és szabaddá tevő és mégis tökéletes szeretetét. Hogy ténylegesen megvalósul-e és milyen mértékben valósul meg az embernél ez a lehetőség (vö. →*démonok*), arról nincs kinyilatkoztatás és nincs döntése az egyházi tanítóhivatalnak. Ez ellentmondana a pokol lehetőségéről szóló üzenet értelmének, minthogy az nem a tájékoztatás és a kíváncsiság kielégítése, hanem felszólítás, hogy az ember térjen észhez és térjen meg. Egyaránt kell hittételként vallanunk az Isten általános üdvözítő akaratának erejét és az örök kárhozat reális lehetőségét, azt azonban nem kell állítanunk, hogy a kettő *egyforma* erővel hat.

POLARITÁS. Mivel a létezők sokaságát az egy Isten egyetlen világként teremtette meg, a létezők pluralitása szükségszerűen azt jelenti, hogy a különböző és ellentétes létezők vonatkozásban állnak egymással, mert különben egyformaság vagy abszolút káosz lenne, és a világnak nem lehetne *egyetlen* eredete és *egyetlen* célja. Különböző létezőknek (vagy egyetlen, lételveinek belső, reális →*külön-*

bözését magában foglaló *létező* különböző mozzanatainak) ezt a megkülönböztető, egyesítő és egymást kölcsönösen megalapozó vonatkozását elsősorban (de nem kizárólag) *két* valóság vonatkozásaként kell elgondolni (még a →*Szentháromságban* is két különböző „származás" van), és ezt a vonatkozást a „polaritás" képével (az elektromos áram két pólusának polaritása stb.) lehet szemléltetni. A polaritás filozófiája és teológiája segíthet abban, hogy a valóság értelmezésében elkerüljük mind a monista egységesítés, mind az atomizálás és a hamis →*dualizmus* veszélyét, mert a poláris vonatkozás egyesít és egyszersmind meg is különböztet. – Vö. →*pluralizmus*, →*monizmus*, →*konfliktus*.

POLITEIZMUS: az a tan, hogy sok isteni lény van. Mivel a létezők mind Istenre utalnak, mivel végső soron kicsúsznak az ember ellenőrzése alól, mivel kimeríthetetlenül titokzatosak és az antagonista pluralizmus jellemzi őket, ezért bizonyos értelemben minden létezőnek s így mindenekelőtt az emberi létezéssel kapcsolatos nagy erőknek „numinózus" és ugyanakkor antagonista módon plurális jellegük van. Ahol elismerik ezeket az „erőket" ebben a minőségükben, ahol ezek „jelenvalók", az emberi létezésben ott mélyebben és helyesebben értelmezik a létezést, mint ott, ahol az egyedi fizikai valóságokat primitív empirizmussal (→*pozitivizmussal*) csak eudémonista és technikai módon használják fel és használják el. Az „erőknek" ez a plurális és antagonista tapasztalása még akkor sem politeizmus (de alapja annak a lehetőségnek, hogy az igazi tapasztalást politeista módon meghamisítsák és félreértsék), ha a történelmileg egyszeri →*kinyilatkoztatásnak* és az egyetlen, élő Isten transzcendenciája önközlésének mint kegyelemnek a hiányában vagy megvonásában az istennel mint istennel való találkozást mindig csak e numinózus hatalmak közvetítésével

és a hozzájuk való viszonyban tapasztalják lehetségesnek. De politeizmus (vagyis politeizmus mint igazi vallási, de istenellenes, bűnös jelenség és nem csupán egyszerű metafizikai ostobaság) az, ha Istent – mint minden valóságnak és így minden teremtett „erőnek" igazi és világfeletti alapját – azonosítják ezekkel az erőkkel, és ezek (amennyire egyáltalán lehetséges) pluralista módon lefoglalják maguknak az abszolút öntranszcendencia és az imádás tulajdonképpeni vallási →*aktusát* (itt közömbös, hogy az ember – egy nép – sok ilyen, Isten rangjára pályázó istenséget tisztel-e, vagy csupán egyet közülük mint „az ő" istenét: henoteizmus). Az ilyen politeizmus nem a vallástörténet kezdetének jelensége. A tényleges vallástörténetből ismert politeizmus végeredményben szétválaszthatatlan keveréke az elemzett magatartásoknak. Ezért a politeizmus állandó veszélye minden vallásos életnek, ha ma nem ölt is határozott formát. A politeizmus veszélyét végeredményben csak akkor lehet kiküszöbölni, ha a történelmi, konkrét Isten abszolút Istenként jelenik meg: a Logosz emberré-levésében; de nem küszöbölheti ki ezt a veszélyt a tisztán metafizikai spekuláció, amely formálisan és elvontan mutatja ki, hogy a világnak *egyetlen* végső alapja van (vö. 1Kor 8,4-6).

POLITIKAI TEOLÓGIA. A politikai teológia kritikai mondanivalója (legalábbis J. B. Metz-nél) két hermeneutikai célkitűzéssel függ össze; egyrészt a politikai teológia az evangélium individualista, a magánember szemszögéből történő értelmezésének kiigazítása kíván lenni, másrészt az →*Isten országáról* szóló üzenet nyilvános-kritikai jellegét és eszkatologikus dimenzióját hangsúlyozza azzal, hogy a hit igazságának kritériumaként a társadalmat megváltoztató gyakorlatot jelöli meg. Ezért a politikai teológia minden, csak nem a politikai szféra igazolása vagy a teológiának a politikára való

alkalmazása. A politikai teológia nemcsak az istenszeretet és felebaráti szeretet egységének (1Jn 4,20 és köv.) keresztény alapaxiómáját eleveníti fel – vitába szállva az egzisztenciális-ontológiai és perszonalista teológia manapság uralkodó formáival, amelyek elhomályosítják ennek az axiómának a társadalomkritikai jelentőségét –, és nem éri be azzal, hogy a politikai nyilvánosságot tegye a bibliai szövegek értelmezésének és a cselekvésnek a horizontjává, valamint a teológiai igazságkeresés közegévé, hanem megpróbálja végrehajtani a →*felvilágosodás* óta kitűzött feladatot: vallás és társadalom, eszkatologikus hit és társadalompolitikai gyakorlat viszonyának újonnan való meghatározását, mégpedig oly módon, hogy tudatos vizsgálat tárgyává teszi az →*elmélet és gyakorlat* közvetítésének ezzel szorosan összefüggő témáját. Így tehát a teológiai gondolkodásnak és az egyházi igehirdetésnek is a maga társadalmi-politikai önállóságáért és értelmének nyilvános használatáért harcoló szubjektum helyzete lesz a paradigmatikus kiindulási szituációja (azé a szubjektumé, aki nemcsak elméletileg tudja megalapozni a kritikai igényét, hanem akinek a megfelelő társadalmi feltételek megteremtésével emez igény gyakorlati érvényesítésére is képesnek kell lennie). Ezért a gyakorlati-politikai ész és döntési kritériumai a teológus kritikai reflexiójának alkotórészét kell, hogy képezzék, a teológiának pedig meg kell akadályoznia, hogy a vallás feloldódjék a politikában, és ily módon támogassa annak totalitásra való igényét, és elősegítse a hatalomnak a szabadságot megsemmisítő abszolutizálását. Az istenszeretet és felebaráti szeretet egységének politikai-gyakorlati megvalósítása egyébként mind az egyes embernek, mind az Egyháznak mint intézménynek feladata. Ám az Isten országára vonatkozó újszövetségi üzenetnek a nyilvánossággal kapcsolatos igényét nem lehet valóra váltani, ha a keresztények nem vesznek részt elkötelezetten a politikai

harcban az elnyomottak és hátrányos helyzetűek oldalán, és nem kötnek stratégiai szövetségeket, amivel nem azt állítjuk, hogy egyedül a hitből le lehetne vezetni valamilyen konkrét politikai programot, vagy hogy az üdvtörténelemnek volna evilági, pontosan megadható szubjektuma. De az evangélium társadalompolitikai funkciója nem merül ki sem a puszta motivációban, sem a társadalom teljes igazolásában, hanem az evangélium a kritikai újítás állandó forrása. A keresztény jövővárás és a keresztény szeretetetika minden emberellenes struktúra és minden olyan gondolkodásmód kritikájához vezet, amelyen azok alapulnak, de arra is felhívja a figyelmünket, hogy a társadalmi intézmények megváltoztathatók és jobbá tehetők. Amikor a keresztény nem elégszik meg azzal, ami pillanatnyilag elérhető, hanem van mersze ahhoz, hogy a valóban emberi élet megvalósításának isteni utópiáját tűzze ki célul, akkor ezzel minden földi berendezkedésre kritikai nyomást gyakorol, amely a reményteli ígéreten, a kontraszt negatív tapasztalatán és a pillanatnyi tiltakozáson át a társadalmat megváltoztató gyakorlatig is elvezethet. A tiltakozás és a változtatás konkrét akarata egyaránt a jobb jövőbe vetett, bizalommal teli reménységből táplálkozik. De a politikai cselekvés új etikája mégiscsak magából a gyakorlatból bontakozhat ki. A hegyi beszéd radikális imperativuszainak feltétlen igényét is csak a politikai konfliktusban lehet egyértelművé tenni, mivel ezekben a felhívásokban arról van szó, hogy mielőtt a változás lehetősége mindenki számára kézzelfoghatóvá válhatna, előbb a saját cselekvésünket kell megváltoztatni, továbbá, hogy vállaljuk a felelősséget saját cselekvésünk előrelátható következményeiért. A politikai teológia tehát a hit gyakorlati hermeneutikája és az életet megváltoztató cselekvés etikája kíván lenni. A politikai teológia ezért nem szorítkozhat egyetlen tudományágra, hanem az alapokat érintő megközelítésmód-

jának megfelelően egyaránt hatnia kell valamennyi teológiai részterületen és az intézményesített Egyházban.

K.F.

POSSZIBILIÁK. Egy létező lehetőségét mindenekelőtt arról ismerjük fel, hogy ténylegesen van, de nem örök és nem szükségszerű (→*kontingencia*). Így ismerjük fel olyan valamiként, ami létezhet, lehetséges, benső természetét tekintve elgondolható (ismertetőjegyei összeegyeztethetők) és külső létalapja van (ez végső soron Isten). Több dolog közül választó szabadságunk tapasztalata és Isten szabadságáról való tudásunk alapján felismerjük, hogy lenni kell meg nem valósult lehetőségnek is, habár nagyon gyakran nem tudjuk megmondani, hogy egy benső természetét tekintve elgondolható dolog számára volna-e hely a valóság tényleges, általunk áttekinthetetlen egészében, és nem szüntetné-e meg ez a dolog „ezt" a világot. A posszibiliák tana teológiai szempontból fontos, mert ez alkotja a hátterét Isten és a teremtmény szabadságának, a kérőimának és az ember tevékeny felelősségének. A valóságos létezőket magában foglalja a lehetséges létezők tágabb köre, amely az előbbiek határát és ugyanakkor a nagyobb felé haladó szabadságukat is jelenti.

POSZTULÁTUMTEOLÓGIA. Posztulátumteológiának nevezhetjük azt a megismerési eljárást a teológiában, amely több-kevesebb bizonyossággal következtet egy valóságra, ha az nincs számunkra közvetlenül adva vagy kinyilatkoztatva, és ennél a következtetésnél arra hivatkozik, hogy e valóság létezését megköveteli egy másik ismert tény (pl. Isten bölcsessége, igazságossága, a valóság összefüggése, egy személy méltósága stb.). Isten szabadsága miatt ennél az eljárásnál a legnagyobb

óvatosságra van szükség; de a posztulátumteológiát nem kell eleve elutasítani (→*analogia fidei*), mert az egy Isten plurális világában igazi és felismerhető összefüggések vannak, és mert ez a módszer gyakran csak konkrét módja annak a jogosult eljárásnak, amikor valamilyen, már adott ismeretet egészben véve már felfogott mozzanataira tagolva fejtünk ki.

POTENCIA (latin, jelentése: lehetőség, képesség): az →*aktus* ellentéte. A „potencia" fogalmával jelölt valóság előfordul eredeti adottságként az ember szabad önmegvalósításában és az emberi környezethez tartozó, valamely dolog mássá-válásának tapasztalásában: egy bizonyos valami („szubjektum") egyrészt önmaga marad, másrészt éppen ez a valami olyasmivé lesz, ami addig nem volt. A szubjektumnak mint (aktív vagy passzív) potenciának a potencialitása abban áll, hogy a szubjektum egy újonnan hozzájáruló valóság (meghatározás, aktus) birtoklása által fel tud venni valamilyen meghatározást, amely lehet önmeghatározás vagy külső dologtól származó meghatározás. A potencia tehát elsősorban nem elvont lehetőséget (valamilyen pusztán elgondolt lényeget) jelent, hanem a reális létező hajlamát valamilyen további, őt tökéletesebbé tevő létmeghatározásra, amelyet tőle magától különböző meghatározásként és mégis a sajátjaként birtokol, úgyhogy a kettő (a szubjektum mint potencia – a szubjektum meghatározása mint aktus) valóban egy lesz (a meghatározott szubjektum mint aktuálissá tett potencia), anélkül, hogy egyszerűen azonos lenne. A véges létező e metafizikai, dialektikus struktúrájának megértése alapvető fontosságú a teremtményiség és a végesség megértése szempontjából, valamint annak a lehetőségnek a szempontjából (amely nélkülözhetetlen az Istenhez való viszony megértéséhez), hogy valami igazán valamivé

válhasson anélkül, hogy már eleve és szükségszerűen az lenne *(→potentia oboedientialis)*, hogy tehát az ember úgy részesülhessen Isten kegyelmi adományában, hogy valóban állítanunk kelljen ezt az adományt *róla* magáról és az mégis neki *adott* adomány legyen, ami az ajándékozót dicséri és továbbra is tőle függ.

POTENTIA OBOEDIENTIALIS (latin, jelentése: „az engedelmeskedés képessége"). Az ember lényegét a természetfeletti kegyelem iránti engedelmesség képességének – potentia oboedientialis-nak – nevezzük, ugyanis az egész létre irányuló szellemi *→transzcendenciája* következtében nyitott Isten önközlése iránt, amelyben – lényegének *megváltozása* nélkül – csak akkor részesülhet egy létező, ha lényege nem korlátozza a létezés valamely körülhatárolt területére. Ezt a képességet *(→potencia)*, amely másképp a természetfeletti befogadására való képesség, azért nevezzük az „engedelmeskedés" képességének, mert valóságos lényegét tekintve meglétének akkor is volna értelme (mivel lehetővé teszi a szellemi-személyes létezést), ha Isten nem közölné önmagát; úgyhogy ez a közlés e képesség megléte esetén is szabad és ingyenes adomány – éppenséggel kegyelem marad, tehát e képesség semmiféle igényt nem támaszthat Isten iránt, hanem engedelmesen rendelkezésére áll Istennek és szabad tetszésének. Az emberi természet *potentia oboedientialis* Isten radikális önkimondása számára, amely Jézus Krisztusban válik valósággá *(→aktussá)*.

POZITIVIZMUS: az a szkeptikus filozófiai elmélet, amely az emberi (kiváltképpen a biztos és „tudományos") megismerést a közvetlen tapasztalásra és annak tipizálására korlátozza, és amely szerint a megismerés igazsága egyedül a közvetlen (érzéki) tapasztalásban

való használhatóságától függ (előreláthatóság). A pozitivizmus manapság széles körben elterjedt felfogás, amelynek forrása egyrészt a vallások, a metafizikai és etikai rendszerek elkerülhetetlen sokféleségének észlelése, másrészt a kísérletileg előrejelezhető jelenségekre szorítkozó „egzakt" tudomány „bizonyosságának" benyomása. Ám a pozitivizmus figyelmen kívül hagyja, hogy elméletként és rendszerként önmagát cáfolja meg (mint minden szkepticizmus); hogy a konkrét emberi életben nem alkalmazható, mert nem képes semmiféle etikai követelményt valóban megalapozni; hogy a dolgok mélyére hatoló tekintet előtt feltárul a valóban metafizikai és vallási természetű emberi alapmeggyőződések lényegi egysége, melyet csupán eltakar a különféle terminológiák segítségével megfogalmazott és változó történeti köntösben megjelenő vélemények sokfélesége; hogy van transzcendentális tapasztalat, amely hordozó alapja még a természettudománynak is (akkor is, ha ez nem tud róla) és amelyet a logikában, az ontológiában és az etikában úgy fejtenek ki, hogy e transzcendentális tapasztalat bizonyossága másféle ugyan, mint a pozitív természettudományoké, de mint eredendően megvalósult bizonyosság nem kisebb annál *(→ transzcendencia)*. Magától értődik, hogy a pozitivizmus mint önmagát abszolút igaznak nyilvánító rendszer (tehát ellentétben a pozitivizmussal mint a természettudományok módszerével) összeegyeztethetetlen a kereszténységgel.

POZITÍV TEOLÓGIA. Pozitív teológiának nevezzük a teológiát, ha arra törekszik, hogy történeti, *a posteriori* módszerrel a lehető legpontosabban összegyűjtse és módszertanilag helyesen értelmezve bemutassa a kinyilatkoztatás pozitív forrásaiban: a Szentírásban, a hagyományban, az egyházi tanítóhivatal régebbi korok-

ból származó megnyilatkozásaiban található kijelentéseket. A pozitív teológia tehát különbözik a spekulatív vagy rendszeres teológiától, amely megpróbálja az így összegyűjtött és osztályozott „anyagot" rendszeresen (vagyis elsajátítható egységben, az egyes adatokat egymással és az ember szellemi világának egészével összefüggésbe hozva) átgondolni, egyesíteni és valóban megértve elsajátítani. A két feladatot végeredményben csak együtt lehet megvalósítani, mert a teológia mint a kinyilatkoztatás teológiája mindig *a posteriori* és történeti, ennek a hallásból származó anyagnak (mely már eleve valamilyen módon megértett anyag) a megértését pedig valamilyen értelmezési alapnak az egysége *a priori* módon teszi lehetővé, és ez a megértés valamilyen keresett egység felé halad.

PRAEAMBULA FIDEI (latin, jelentése: a hit előzményei, előfeltételei). Isten történeti, szóbeli kinyilatkoztatása, mely a tér és idő meghatározott pontján következik be (→*próféták*, →*Jézus Krisztus*), az emberben (akihez szól) már készen talál egy meghatározott tapasztalatokkal, ítéletekkel, bizonyos fajta szellemi rendszerrel rendelkező szellemi személyt; a kinyilatkoztatás az ember felelősségéhez és szabad ítéletéhez fordul. A kinyilatkoztatásnak tehát olyannak kell lennie, hogy egy ilyen embernél meghallgatásra találhasson, hogy bebizonyosodhasson róla, hogy Isten szava ehhez az emberhez. Igaz, az egyik embernek a másikhoz intézett szava – ha valóban olyan igazság, mely a másikat megtudja ragadni – már magától rendelkezik oly erővel, mely elősegíti megértését és elfogadását. És ez különösképpen érvényes →*Isten igéjére*, amely mindig kieszközli saját elfogadását: elhangzásának módjával, tartalmának természetével és főképpen a belső kegyelem segítségével, amely szükségszerűen és mindig kíséri, és maga is

mozzanata a kinyilatkoztatásnak mint kinyilatkoztatásnak. Ez annál is inkább így van, mert Isten önközlése, amit Isten elsődlegesen akar, megteremti magának a maga feltételeit a világ „természetes" teremtésében és kormányzásában. Habár így voltaképpen a kegyelem maga – amelyben és amelyből a szóbeli kinyilatkoztatás bekövetkezik – hozza létre (de mindig létrehozza) az őt megértő és „természetével összhangban" („konnaturálisan") befogadó meghallgatás szubjektumát (úgyhogy Isten hallgatja Istent *az ő* igéjén keresztül, mely felette áll minden természetes dimenziónak), azért ennek az igének el kell érnie az ember valamennyi (szellemi) dimenzióját, ítélő igeként akkor is jelen kell lennie, ha elutasítják, az ember *egész* szellemi felelősségét meg kell szólítania, és nem maradhat egyszerűen kívül az ember konkrét, földi tapasztalatának körén (mert ha egyedül itt lelhetnénk rá, akkor túl könnyen és túlságosan is joggal lehetne azzal gyanúsítani, hogy puszta illúzió és ideológia). Az embert Isten igéjének is oda kell állítania, ahol magától is van és ahonnan nem távozhat: metafizikai és történeti tapasztalatának dimenziójába. A „praeambula fidei" ismeretét – vagyis azt az ismeretet, amely a hit elfogadását (logikai, de nem feltétlenül időbeli értelemben) „megelőzi" (DS 2755 2813 3009 3013 és köv. 3537-3542) – e két fajtájú tapasztalat reflektált, „természetes" ismerete alkotja (vagyis olyan ismerete, amely még nem feltételezi a hitet egy bizonyos isteni kinyilatkoztatás megtörténtében), amely a szabad és felelős szellemi ember előtt hitelre méltóvá teszi a keresztény kinyilatkoztatás megtörténtét logikailag és erkölcsileg (mégpedig „erkölcsi bizonyossággal"). E hitelőzmények közé tartozik (konkrétan a keresztények vonatkozásában, akiket konkrét létezésükben közvetlenül és parancsolóan hív Jézus üzenete): *a)* a természetes istenismeret, amelynek segítségével a teremtett (és szel-

lemi-személyi) világból megismerhetjük Istent olyan személyként, aki az ember számára titok és akinek szabad végzéseire az embernek (mégpedig mint metafizikai *és* történelmi lénynek) figyelnie kell; *b)* Jézus Krisztus létezésének, üzenete és öntanúsítása lényegi tartalmának történeti-racionális ismerete; *c)* →*Isten országa* megvalósítható voltának felismerése ígéreteinek a végső beteljesülést előlegező megvalósítása által (→*politikai teológia*); *d)* Jézus →*feltámadásának* történetileg hitelre méltó tanúsítása, ami megmutatja, hogy a feltámadással Isten beiktatta Jézust eszkatologikus érvényességébe. Mindezt kielégítően ki lehet mutatni azzal a racionális-történeti (analitikus) bizonyossággal, amellyel az embernek meg kell elégednie és meg is elégedhet az élet ezer fontos döntésében, annál is inkább, mivel az *ellentétes* döntésnek sincs sem logikai, sem erkölcsi szempontból valóban meggyőzőbb igazolása, akár tartalmát (a szkeptikus vigasztalanságot), akár „indokait" tekintjük (melyek végső soron mind az első döntés kikényszeríthetetlenségén alapulnak). Ehhez járul a „praeambula fidei" belső mozzanataként magának az embernek belső harmóniája a hallott üzenettel (→*potentia oboedientialis*, →*kinyilatkoztatás*): az ember a létezést és benne a maga létét „értelmesnek" tartja (még ha ezt a meggyőződést az ernyedt szkepszissel szemben csak lelki bátorsággal lehet is fenntartani), élete nem kiúttalan, hanem elvezet az értelemmel teljes valósághoz (még ha ez végtelen →*titokként* – de éppen a végtelenül közeli →*szeretet* titkaként – jelenik is meg). Azután ezt a belső tapasztalatot – amely (a matematikai integráláshoz hasonlóan) egyesíti az egyes külső mozzanatok analitikus sokaságát – már nem lehet többé pontosan megkülönböztetni a hit kegyelmének belső fényétől, amely kegyelem tárgyilag nem objektiválható ugyan ilyen kegyelem*ként* a reflexió segítségével, de mégis jelen

van mint egyesítő erő, amely az ember egzisztenciális döntését megalapozza, megadja hozzá a bátorságot a bomlasztó, racionalista szkepszissel szemben, és benső, természetszerű összhangot teremt az ember és a hitének tárgyát alkotó valóság között.

PREDEFINÍCIÓ. Predefiníciónak nevezzük a →*predesztinációt*, ha a teremtmény egyes szabad cselekedetére vonatkoztatva gondoljuk el. Isten mint minden valóság szükségszerű alapja akarhatja a teremtmény pozitív, jó és szabad cselekedeteit (és azt, ami a rossz cselekedetekben még valós és jó), és kell is akarnia azokat ahhoz, hogy létezhessenek. Ez az akarás az alapjuk és nem a következményük, s ennyiben – természetesen mint szabad cselekedetek – predesztináltak vagy predefiniáltak. A predefiníció megvalósításának eszközét a hatékony kegyelmek alkotják. Hogy *hogyan* lehetséges az, hogy ezek a kegyelmek nem szüntetik meg, hanem éppenséggel okozzák az általuk lehetővé tett üdvösséges cselekedet szabadságát, azt az egyes →*kegyelemtanok* különféleképpen magyarázzák. A predefiníció fogalma a teológiában máshol is szerepet játszik, nevezetesen ott, ahol fel kell tételeznünk, hogy Istennek saját tervei megvalósítására irányuló tevékenysége együttműködik a teremtmény szabadságával. Így a predefiníció fogalmának alkalmazási területei: a gondviselés (→*Isten gondviselése*), a →*sugalmazás*, az Egyháznak és →*tanítóhivatalának* megőrzése a tévedéstől, az Egyház eszkatologikus értelemben megváltoztathatatlan szentsége (→*Egyház szentsége*), egyes emberek üdvtörténeti szempontból jelentékeny cselekvése (Szűz Mária stb.).

PREDESZTINÁCIÓ (latin, szó szerinti jelentése: előre elrendelés): Isten akaratának örök határozata, mely a szellemi teremtmény természetfeletti végcéljára

vonatkozik (és vagy úgy értelmezhető, hogy az *→elvetés* fogalmilag a predesztináció egyik fajtája a dicsőségre való predesztináción kívül, vagy úgy, hogy a dicsőségre való predesztináció az elvetés ellentéte). Isten – mint az abszolút alap, amely szabad tettével egyáltalán valóságot kölcsönöz mindennek – nemcsak szemléli a világ folyását, hanem akarnia is kell azt (ahhoz, hogy legyen); Istent ebben az akarásában semmi sem határozza meg, csak saját bölcs és jóságos szabadsága (amely szükségképpen felfoghatatlan és megfellebezhetetlen). Ezért létezik dicsőségre való predesztináció, amely azokra az emberekre vonatkozik, akik üdvözülni fognak (DS 1540 1565 1567; Róm 8,29 és köv.). Mivel e predesztináció az emberi üdvösség *egészére* vonatkozik (a jó erkölcsi döntés alapján, melyet Isten hatékony kegyelme tesz lehetővé) és az ebből következő dicsőségre, ezért a predesztináció egyetlen alapja Isten szabad szeretete. Ám e predesztináció az ember dicsőségét annak erkölcsi döntésétől függő dicsőség*ként* akarja. A zarándokúton járó ember előtt ismeretlen az egyes emberre vonatkozó predesztináció *(→üdvösség bizonyossága)*, de tárgya a szilárd reménységnek és az imádságnak. Ez a predesztináció nem szünteti meg a teremtmény szabadságát, felelősségét és dialogikus partnerkapcsolatát Istennel, hanem éppenséggel alapja ezeknek, hiszen Isten épp a szabad teremtményt és annak cselekedetét akarja. Eretnek predesztinacianizmus azt állítani, hogy a predesztináció megszünteti az emberi szabadságot az üdvösség elnyerésének vonatkozásában (DS 596 621 és köv. 625 1556 1567). Nem létezik pozitív és aktív predesztináció a bűnre. Az ilyen predesztináció összeegyeztethetetlen Isten szentségével és egyetemes üdvözítő akaratával *(→Isten üdvözítő akarata)*, és nem is szükséges, mert a bűnös tett bűnösségéhez (amely bűnösségként egyben léthiány) nem kell Istentől származó po-

zitív oksági hatás. Isten nem akarja a bűnt, még ha előre tudja is, eltűri is és büntetését határozottan akarja is a bűn következményeként, de nem a bűn eltűrésére vonatkozó elhatározásának alapjaként (DS 596 621 628 és köv.). Hogy hogyan egyeztethető össze Isten mindenhatósága (ami a predesztinációból következik) a teremtmény önálló szabadságával: ez a titok csupán megismétlődése a cselekvés síkján annak a titoknak, hogy hogyan állhat fenn együtt a végtelen isteni lét és a véges létező, mely utóbbi valóban *van*, tehát különbözik Istentől, és *így* is, és éppen ezért egészen Istenen alapul.

PREDETERMINÁCIÓ. A fizikai predetermináció (a tomista →*kegyelemtanban*, a →*bañezianizmusban*) Istennek az a szabad elhatározása, hogy együttműködik a teremtmény valamennyi cselekedetével, a szabad jó cselekedetekkel éppúgy, mint a szabad gonosz cselekedetekkel (ez az együttműködés szükséges), és megadja a cselekvéshez az „előzetes fizikai indítást" (praemotio physica), melynek sajátszerűsége már a teremtmény cselekedetét és annak előrelátását megelőzően biztosan meghatározza a cselekedet minőségét, úgyhogy Isten emez előzetes indításnak az elhatározásával már ennek természete alapján előre tudja, mit tesz majd szabadon az ember (ellentéte: →*scientia media*). A szabad cselekedetre való predetermináció a tomista kegyelemtan szerint nem szünteti meg a teremtmény szabadságát, hanem minden egyébbel együtt a szabadságot is megadja minden cselekedetnek. A tomista felfogás szerint a hatékony kegyelem lényegét, a pusztán elégséges kegyelemmel ellentétben, a természetfeletti üdvösséges cselekedetre való „előzetes fizikai indítás" alkotja. Az olyan predeterminációt, amely az üdvösséges csele-

kedetnél vagy a bűnnél megszüntetné a teremtmény szabadságát, eretnekségként el kellene utasítani (DS 1525 1554 és köv. 2002 3010).

PRÉDIKÁCIÓ. Tág értelemben azt nevezzük prédikációnak, ha Isten igéjét (→*kerigma*) olyan személy hirdeti, akit ezzel az Egyház Jézus Krisztus nevében megbízott. Ez az igehirdetés nem pusztán felvilágosítás olyan tényekről, amelyek elvileg ettől függetlenül is megközelíthetőek volnának, és nem csupán elméleti erkölcsoktatás, hanem kihirdetése Isten önmagában véve titkos üdvözítő határozatának (az →*evangéliumnak*), amelynek végrehajtása az igehirdetésben történik azzal, hogy Isten az igehirdetésben szereplő igéjét összekapcsolja hatékony (eszkatologikusan győzelmes) kegyelmével, és azzal, hogy ez a kegyelem (Isten önközléseként) azonos az igehirdetés tartalmával, amely kieszközli magának, hogy az ember szabadon elfogadja; az →*Egyházban* Isten még ott is felkínálja mind az evangélium kihirdetését, mind pedig kegyelemben való meghallgatásának adományát, ahol az emberi hiúság önmagáról prédikál. Ennyiben benső összefüggés van egyrészt a prédikáció és Isten hatékony igéje között (anélkül, hogy a kettőt egyszerűen azonosítani lehetne – lásd: →*Isten igéje*), amelyet az Egyház a →*szentségben* ad meg egyéni üdvhelyzetében az egyes embernek, másrészt a prédikáció és Isten voltaképpeni üdvözítő tettének (Jézus keresztjének) kihirdetése között, mely üdvözítő tett az eucharisztiában lesz hatékonyan jelenvalóvá. Ezért az igeliturgia és az áldozat ünneplése bensőleg összetartozik, és a prédikáció voltaképpen „misztagógikus" prédikáció, vagyis bevezetés a hatékony ige hivő és megértő elfogadásába, ami a szentmiseáldozatban és a szentségben történik. *Ebben* természetesen lényeges szerepe van az oktató mozzanatnak is. A prédikáció e céljait nem

valósítják meg ott, ahol a prédikáció monologizáló kommunikációs struktúrához igazodik. Az emlékezés Isten igéjére és a tanulási folyamat lényegénél fogva csak *valamennyi* résztvevő *közös* cselekvése által valósítható meg.

PREEGZISZTENCIANIZMUS: az az elmélet, amely szerint az emberi lelkek már testi létezésük előtt léteztek, mégpedig vagy olyan lelkekként, amelyeket Isten kezdettől fogva egyszerre teremtett a testi létezés céljából, vagy olyan lelkekként, amelyek már eljutottak a tisztán szellemi és szabad létezéshez, úgyhogy ebben az esetben a testi létezés a testit megelőző létezésben elkövetett bűn következménye, a test pedig a bűnnek – a szellemi mozzanatot eldurvító – megjelenése (→*origenizmus*, →*priszcillianizmus*). Az Egyház eretnek tanként mindig elutasította ezt a tant, amely tagadja az ember egységét, az anyagi világ jóságát (amit pedig Isten teremtett) és az önmagát szabadon beteljesítő, egyszeri élet döntő jelentőségét (DS 403 456 1440 és köv.). Ezzel tárgyilag elveti azokat a tanokat is, amelyek szerint egy és ugyanaz a szellemi szubjektum több testi alakban létezhet (indiai, orfikus és teozófiai „lélekvándorlás"). – Az egyházi tanítással kapcsolatban lásd: →*kreacianizmus*.

PRESKRIPCIÓ-ÉRV (az „elévülésen" alapuló bizonyítás): teológiai bizonyítás, amelyet már Tertullianus is alkalmazott (3. század eleje) és elméletileg meg is indokolt. A mai ember számára a következőképpen lehetne bemutatni: ha egy bizonyos időpontban az Egyház *egésze* (morális egységben) úgy tudja, hogy kétségtelenül birtokában van egy hittételnek (meggyőződésnek), amelyet isteni, a hitben feltétlenül megőrzendő kinyilatkoztatásnak tart, akkor ez a meggyőződés nem lehet téves (mivel a Szentlélek megóvja az →*Egyházat* attól, hogy eltávolod-

jék a valódi kinyilatkoztatástól), e meggyőződésnek feltétlenül az apostoli hagyományra és így Jézus Krisztus kinyilatkoztatására kell visszamennie akkor is, ha csak homályosan lehet látni a hagyományozás történeti folyamatának pontos menetét vagy a más igazságokból való teológiai kifejtés lehetőségét (→*dogmafejlődés*). Amikor ezt a formálisan helyes bizonyítási sémát a gyakorlatban alkalmazzák, akkor a voltaképpeni nehézséget az a kérdés jelenti, hogy egy olyan meggyőződés, amelyet korábban nem tekintettek határozottan kinyilatkoztatott igazságnak, hogyan alakul át olyan meggyőződéssé, amelynek kinyilatkoztatott és definiálható voltát biztosan felismerik.

PRISZCILLIANIZMUS: Priscillianusról elnevezett szekta Hispániában (Priscillianust 385-ben kivégezték). A priszcillianizmus a gnoszticizmus egyik válfaja, a →*dualizmus*, →*modalizmus* és fatalizmus keveréke (DS 188-208 451-464). A 6. század vége felé a szekta eltűnt.

PRÓFÉTA (görög, jelentése: Isten szavának hirdetője). Általános fundamentális-teológiai értelemben prófétának nevezhetünk minden olyan embert, aki hitelesített hordozója Isten →*kinyilatkoztatásának*, vagyis nemcsak tapasztalja az embernek szóló kegyelemszerű isteni önközlést, hanem Isten segítségével – aki vezeti és hitelesíti őt (→*csoda*) – helyesen, vagyis tévedés nélkül (ha nem is egészen tökéletesen), a konkrét, az ő számára és a környezete számára eleve adott szituációnak megfelelően objektiválja (értelmezi) is, és Isten ösztönzésének engedelmeskedve környezetének hirdeti. A prófétasághoz hozzátartozik meghívásának egyszeri és egyéni élménye; a próféta az Isten küldötte, s majdnem mindig vallási forradalmár is, aki (a vallási és a társadalmi mozzanat egysége következ-

tében) társadalomkritikai mondanivalóját gyakran Isten nevében adja elő; a próféta nemcsak önmagában megvilágosító tant hirdet, hanem olyan üzenetet, amely egyben követelés is. Mivel az üdvhelyzet szellemi megragadása szükségképpen feltételezi az előretekintést a jövőbe, (de nem a jövőből küldött és a jövőről szóló tudósítást), ezért a prófétára jellemző (kisebb vagy nagyobb mértékben) az a képesség is, hogy a jelent a belőle kibontakozó jövő kifejtésével értelmezze, vagyis a „prófécia" képessége a szónak manapság szokásos (és többnyire egyetlen) értelmében. Bizonyos körülmények között az igazi prófécia tévedéssel keveredhet, csődöt mondhat, és egészen betemetheti az eleve adott vallási szituáció: ilyenkor lehetetlen a próféciát egészen tisztán elkülöníteni a környező vallási romlástól. Ebben a formában az Ószövetségen és az Újszövetségen kívül is létezhet. Az Újszövetség felől szemlélve módunkban áll, hogy igazi és tiszta prófétákként ismerjük fel – cselekedeteikkel együtt – azokat a prófétákat, akiket az ószövetségi Szentírásból ismerünk. Mivel a világnak szóló isteni önközlés, valamint ennek tudatosulása és öntanúsítása az →*unio hypostatica* következtében Jézus Krisztusban elérte egyszeri, eszkatologikus csúcspontját, ezért Jézus Krisztus *a* voltaképpeni próféta, maga az isteni önközlés és annak kimondása. Az ő prófétasorsa, a halál – amelyre Isten az ő feltámasztásával választ adott – nyilvánvalóvá teszi, ki és mi Ő. Jóllehet Isten kinyilatkoztatása benne lezárult, a prófétaság mégis mindig hozzátartozik az Egyházhoz (ha nem is olyan mozzanatként, amelyet igazán intézményesíteni lehetne), mivel az Egyházban mindig újból és újból lesznek olyan emberek, akik Istentől származó küldetéssel *eredeti tisztaságában* hirdetik az Egyháznak Isten és Jézus Krisztus valóságát, az ő Lelkének erejében (→*karizma*). Az Egyházon belül a prófétaság meg kell, hogy maradjon az

Egyház „rendjében" (ami gyakran súlyos konfliktusokhoz vezet), de maga ez a „rend" nem más, mint részesedés Jézus abszolút prófétaságában.

PROPRIETÁSOK. A szentháromsági proprietások azok a sajátosságok, amelyek a →*Szentháromságban* a három isteni →*személyt* egymástól megkülönböztetik. De megkülönböztető jegyeknek (notiones) is nevezzük ezeket, mivel számunkra is lehetővé teszik az isteni személyek megkülönböztetését. Nemcsak az Istenen belüli három ellentétes, személyalkotó →*reláció* (atyaság, fiúság, „lehelődés") ilyen proprietás, hanem az Atya „eredetnélkülisége" és az aktív lehelés, ami közösen különbözteti meg az Atyát és a Fiút a Szentlélektől (vö. DS 800).

PROTESTANTIZMUS. A protestantizmus fogalma (maga a szó onnan ered, hogy a lutheránus birodalmi rendek 1529-ben a Speyer-i második birodalmi gyűlésen „protestáltak") a 16. századi reformációból származó ama hitfelekezetek összességét – és ezek teológiai tanítását – jelöli, amelyeknek közös alapvonása a tiltakozás a katolikus Egyház ellen. Az óprotestantizmusban ez a tiltakozás – mely abból származott, hogy Luther →*Jézus Krisztus* szabad kegyelmének evangéliumáról tanúskodott a kegyelem állítólagos „eldologiasításával" és törvények által történő formalizálásával mint a katolikus Egyház hierarchikus rendszerének következményével szemben – lényegében továbbra is az ókeresztény →*dogmához* kötődött. A liberális újprotestantizmusban ebből a dogma, egyáltalán az Egyház intézménye és az államegyház elleni tiltakozás lett. A protestantizmus fő t e o l ó g i a i t a n a i a következők: a →*hit*, ami a megigazulás egyetlen oka (→*sola fide*), személyes találkozás a történeti Jézus Krisztussal Isten élő igéjében, melynek hirdetése már maga üdvözítő hatású. Mivel az ember Isten előtti

teljes bűnössége miatt semmiképpen sem tud közreműködni az üdvözítő folyamatban, ez a hit egyedül a kegyelem ajándéka (→*sola gratia*) és az evangéliumból táplálkozó hivő létezés merészsége, amire az ember a keresztség után is megmaradó bűnössége ellenére vállalkozik (Luther: →*simul iustus et peccator*: igaz és bűnös egyszerre). A hit nem támaszkodik az Egyház tekintélyére és →*hagyományára*, hanem egyedül a Szentíráson (→*sola scriptura*), valamint →*keresztség* és az úrvacsora (→*eucharisztia*) →*szentségén* alapul, mivel csak ezeket alapította Jézus. A Bibliát, legalábbis Luther szerint, nem törvényként, hanem kegyelmi üzenetként kell érteni (vagyis kerülni kell a biblicizmust): a *sola scriptura* elve csak annyiban érvényes, amennyiben Krisztust nyújtja („soweit es Christum treibet"). Ámde Jézus Krisztus Úr és Megváltó. Ő nem törvényhozó, vagyis nem alapítója az →*Egyháznak* mint törvényhozói teljhatalommal felruházott tökéletes társaságnak, ami elsősorban a pápa primátusában jut kifejezésre. Jézus Krisztus a Szentlélek által van jelen az igében és a szentségben (a fő hangsúly az igén van): az istentisztelet középpontjában a prédikáció áll. Jézus Krisztusnak ez a jelenléte egyházában nem a dicsőség (az eljövendő, de már kibontakozó dicsőség) jegyében, hanem a kereszt és a szenvedés, a bűn jegyében való jelenlét (teologia crucis), és ennek következményeként értelmezi Luther a kereszténység szakadását is. A kegyelem Isten irgalmassága Jézus Krisztusban. Bár a kegyelem az ember újjáteremtése új teremtménnyé, bár az embert jó cselekedetekre indítja, mégsem kapja meg az ember soha úgy a kegyelmet, hogy ne maradna továbbra is bűnös. Nincs tévedhetetlen tanítóhivatal; a Szentírás szava önmagát értelmezi. Az egyházjog tekintetében nagyok a véleménykülönbségek. Habár rendszerint úgy gondolják, hogy a →*hivatal* általában Jézus Krisztustól származik és nem pusztán felhatalmazás a közösség részéről,

ennek ellenére sokkal nagyobbnak tartják az egyházban a pusztán emberi jog játékterét, mint a katolikusok. A püspöki hivatal részben megvan ugyan, de alapvető a felszentelt →*papság* és a →*szentmiseáldozat* elutasítása; ezért az egyház felépítése a hívek általános papsága alapján a közösségtől indul ki. A katolikus egyházat a szerzetesség és az evangéliumi tanácsok „kettős erkölcsével" vádolják, ami kárára válik az Isten tiszteletét a felebaráti szeretetben megvalósító szigorú hivatás-etosznak. Az a formula, amelyben a protestantizmus lényegét szokták összefoglalni – „a protestantizmus a keresztény ember szabadsága" –, ma félreértésekre adhat okot, mivel eredetileg nem azt a szabadságot jelenti, hogy az ember lelkiismeretét nem köti a dogma és a hitvallás (elsősorban Jézus Krisztus istenségének megvallása), hanem negatív értelemben jelenti az egyházi törvényektől való szabadságot, pozitív értelemben pedig az istenszeretetnek a Szentlélek által előidézett spontaneitását, ami Isten akaratának teljesítésében nyilvánul meg.

1. A katolikus ezzel kapcsolatban a következőket mondhatja:

a) A katolikus Egyházzal való egység puszta elutasítása, keresztény szemszögből nézve, magától értődően nem eredményezhet *keresztény* hitközösséget, sőt, egyáltalán semmilyen egységet sem. Ugyanez vonatkozik a keresztségre önmagában, mivel hittani szempontból nagyon sokféleképpen értelmezik, és ebben az ellentmondásosságban nem lehet egymagában egyházalkotó elv. *b)* A katolikus legalábbis vélelmezi (amíg az ellenkezőjét be nem bizonyítják), hogy a reformáció utáni *katolikus* Egyház az igazi egyháza Jézus Krisztusnak, mivel egyrészt *ez* a protestáns egyházi közösségeknél kétségtelenül jobban megőrizte a múlt Egyházával való történeti folytonosságot, nevezetesen a püspököknek és a római szentszéknek az egységében (ami jellemzője volt a refor-

máció előtti Egyháznak), másrészt viszont az evangélikus kereszténység is csak akkor lehet legitim egyház, ha a régi Egyház az ő Egyháza is. A katolikus tehát csak akkor ismerhetné el a hagyományos Egyházból való kiválás objektív jogosságát, ha vagy úgy állna a dolog, hogy eleve nem volna semmi jelentősége egyik vitapontnak sem az Isten előtti üdvösség szempontjából, tehát nem különülnénk el egymástól abban, amiben valóban egyek kellene, hogy legyünk (ezt azonban komolyan egyetlen keresztény sem állíthatja, mert különben az úrvacsora tekintetében teljes egységben kellene lennünk), vagy *biztosan* lehetne állítani azt, hogy az evangélikus keresztény a hagyományos Egyházban *biztosan* annak tagadásával találkozott, amihez neki keresztény lelkiismeretének parancsa értelmében ragaszkodnia kellett akkor, amikor a szakadás bekövetkezett.

2. Ám a katolikus keresztény nem ismerheti el, hogy ez a második feltétel fennállna. Mert:

a) A Szentírás kizárólagos érvényességének tanát (→*sola scriptura*) nyilvánvalóan nem szabad abban az értelemben venni, mintha Isten írott igéjét nem előzte volna meg az Egyházban Isten igéjének élő hirdetése, amely akkor is hitet követel és hatékony, amikor még nincs Szentírás, mert a Szentírás ennek az igének az objektivációja, úgyhogy a Szentírás hordozója mindig a Jézus Krisztustól származó teljhatalom arra, hogy az Egyház kötelező érvénnyel hirdesse Isten igéjét. Csak így lehet igazában megmagyarázni a Szentírás kánonjának kötelező körülhatárolását is, amit az Egyház végzett el. Ezzel nem tagadjuk, hogy a Szentírás a későbbi Egyház üzenetének mértékadó tartalmi forrása és emez üzenet (szükségszerű) kifejtésének és mindig újonnan való aktualizálásának maradandó kritériuma, hiszen az Egyháznak az apostoli igehirdetéshez kell igazodnia mint üzenetének egyetlen tartalmához és egyetlen nor-

májához. Ám ez a kritérium a Szentírás lényegénél fogva olyan mérték, amelyet az Egyház egésze alkalmaz, és nem az egyes ember kritikai fegyvere, amelyet szembe fordíthatna az Egyház szentírásmagyarázatával.

b) A katolikus Egyház a protestantizmussal együtt vallja a *sola gratia* elvét, ha azt helyesen értelmezik. Mert az embernek egyetlenegy üdvösséges cselekedete sincs, amely ne Isten ingyenes →*kegyelmén* alapulna (vagyis olyan kegyelmen, amellyel Isten nem tartozik neki), mivel mind az üdvösséges cselekedet képessége, mind maga a ténylegesen szabad cselekvés – tehát a szabadság felszabadítása az Isten szándéka szerinti hitre, reményre és szeretetre – abból a kegyelemből fakad, amelyet Isten megígért ugyan mindenkinek, de amelyet mégsem követelhet senki. Ámde ez a kegyelem valóban eseménnyé lesz, úgyhogy Isten valóban és belsőleg újjáteremti azt az istentelen lényt, aki az ember különben volna, és kedves gyermekévé változtatja át: az ember tehát már nem az, ami korábban volt (vagy ami különben volna). De az ember ezzel a kegyelemmel nem dicsekedhet a saját tulajdonaként. Mert csak hittel reméli, hogy birtokában van, de sohasem állíthatja biztosan, és nem büszkélkedhet vele. Kísértéseknek kitett és naponta vétkező emberként naponta újból Isten irgalmához menekül, mert sohasem tudja biztosan, hogy megkísértett volta és bűnössége (amiről reméli, hogy pusztán „bocsánatos" vétek) vajon nem annak előhírnöke-e, megnyilvánulása-e, hogy titkon, de valóságosan nemet mond Istenre. A katolikus keresztény is bűnösnek vallja magát azzal, hogy kitart Isten kegyelme mint kegyelem mellett, mely egyedül menti meg őt. De mivel a kegyelem valóban átalakítja a megigazult embert, ezért amit ő Isten Lelkének vezetésével csinál, az méltó az örök életre, és ez az az →*érdem*, amelyről elfogulatlanul beszél maga a Szentírás is. Ez a tan objektív kijelentés (melynek tartalma Isten

kegyelmét dicséri) és nem a végső motívum megjelölése, mert az embernek, hogy Istent megtalálja, önmagáért kell szeretnie Őt, tehát az ember nem teheti meg, hogy csak a saját üdvösségére legyen tekintettel.

c) Ha 1) az Egyházban vannak szentségek, vagyis van olyan, az Egyház ajkáról valamilyen szent rítus keretén belül elhangzó hatékony ige, amely az ember konkrét üdvhelyzetében Isten tette által megvalósítja az egyes emberen azt, amit az ige kihirdet, mint ahogy az evangélikus keresztények többsége is elismeri (keresztség, úrvacsora), ha 2) az egyes szentségek, ahogy a katolicizmus tanítja, nem egyenrangúak és nem egyformán szükségesek, ha 3) nagykorú ember esetében magától értődően csak akkor lehet érvényesen kiszolgáltatni a szentségeket, ha hittel és bűnbánattal járul a szentséghez, vagy maga a szentség indítja fel benne a hitet és a bűnbánatot, ha 4) Isten igéje az Egyház ajkán, mint ahogy épp az evangélikusok vallják, nem pusztán elméleti kijelentés valamiről, hanem magának a kijelentés tartalmának jelenvalóvá tétele, akkor nem láthatjuk be, miért ne mondhatnánk a katolikus Egyházzal összhangban, hogy szentségeknek nevezhetjük mindazokat az igéket, amelyekben az Egyház mint a hatékonyan megígért kegyelem jele lényének teljes latba vetésével odaígéri Isten kegyelmét az egyes embereknek döntő fontosságú élethelyzeteikben. Annál is inkább, mivel a Biblia nagyon megbízhatóan tanúskodik a bűnösnek mondott bűnbocsátó igéről *(→bűnbánat szentsége)* (Mt 16; 18; Jn 20), a Szentlelket megadó kézrátételről *(→bérmálás)* (ApCsel 8), a *→betegek kenetéről* (Jak 5), a hivatalátadást eredményező *→kézrátételről* (ApCsel 6), a *→házasság* pedig a Szent Páltól származó teológia szerint annak a szeretetnek jele és tanúsága, amellyel Krisztus szereti Egyházát (Ef 5).

d) Ha 1) az evangélikus teológia nem akarja az Egyházat mint a világban reálisan tapasztalható valóságot – amely a világ előtt Jézus Krisztust vallja Urának – pusztán láthatatlan kegyelmi közösséggé változtatni (és ezt, legalábbis ma, általában nem akarja), ha 2) *ez* az Egyház kapta azt az ígéretet, hogy minden gyengesége és kudarca ellenére mindig fenn fog maradni a pokol minden hatalmával szemben Isten mindennél hatalmasabb kegyelme jóvoltából, ha 3) ennek az Egyháznak (hogy ilyen Egyház lehessen) rendje szerkezete, tehát teljhatalommal rendelkező hivatala kell, hogy legyen (bárhogyan gondoljuk is el közelebbről ezt a hivatalt az Úr teljhatalmában), akkor ennek az Egyháznak vallania kell, hogy amikor a lényegét megsemmisítő hitetlenségre és hitbeli tévedésre teljes elkötelezettséggel nemet mond (amit azért kell megtennie, mert lényege az apostoli krisztuskerigmába vetett, tettre váltott hiten alapul), akkor képesnek kell lennie arra, hogy feltétlenül kötelező, határozott, *maradandó* érvénnyel tudjon nemet mondani (még ha ez nem fejezi is ki megfelelően az átélt krisztustanúság teljességét), és ténylegesen is így akarjon és így mondjon nemet (ez az anatéma és *damnamus* a reformáció alapítóinak ajkáról és az úgynevezett egyházi harcokban is elhangzott). Továbbá vallania kell az Egyháznak, hogy ez a *nem* – hogy meg ne szüntesse az Egyházat mint a Krisztusról való igaz tanúságot – a Szentlélek megtartó ereje következtében nem téveszthet célt, tehát lehet „tévedhetetlen" (nem adekvát); továbbá még azt is kell vallania, hogy ezt a tévtanokat megítélő nemet az Egyház hivatalának kell kimondania, feltéve, hogy a hivatal valóban Jézus Krisztus teljhatalmával beszél és ezzel a teljhatalommal Jézus Krisztus küldése alapján rendelkezik. Ha az *Egyház* e hivatalának maradandó megtestesítője egy kollégium – mely az apostolkollégium utódjának tekinthető –, élén egyetlen sze-

méllyel, aki azt a hivatalt folytatja, amit Péter töltött be az apostolok kollégiumában, akkor a hitbeli döntésnek e „tévedhetetlen" teljhatalma ezt a legfőbb tekintélyt kell, hogy megillesse (vagyis az Egyház valamennyi püspökének kollégiumát és ennek fejét, Péter utódját), amennyiben ez az egész Egyháznak Jézus Krisztus által felhatalmazott döntőbírájaként jár el. Más szavakkal: ha a hitében mindig fenyegetett Egyház a kegyelem által mindig meg is őrzött Egyház és ha a hit Egyházaként történetileg mindig újonnan meg kell fogalmaznia hitfelfogását, és ha az Egyházban vannak olyan személyek, akik teljhatalmak birtokosai, akkor az Egyházban kell, hogy legyen legfőbb tanító, aki Isten irgalmából mentes marad a tévedéstől akkor, ha teljesen latba veti egész teljhatalmát, amellyel az Egyház legfőbb tanítójaként rendelkezik. Itt ismét el kellene mondanunk azt, amit az 1.b) pontban mondtunk, és még hozzá kellene tennünk, hogy az Egyház – amelynek Jézus Krisztustól való eredetét legalábbis vélelmeznünk kell – a péteri hivatal maradandó funkciójára vonatkozó eme felfogást – amelynek bibliai eredete semmivel sem bizonytalanabb, mint a Szentírás tévedhetetlenségének tana – saját péteri hivatalának végérvényes önfelfogásaként tette magáévá.

3. *a)* Habár a katolikus gondolhatja egyszerűen azt, hogy Egyházának Jézus Krisztus-i eredetét vélelmezheti, és hivőként, mint aki „belülről" átélte Egyháza hitét, juthat arra a megállapításra, hogy Egyházának önfelfogásában nincs semmi olyan keresztényietlen vonás, ami őt arra kényszeríthetné, hogy ezt a vélelmezést elavultnak tekintse, mindazonáltal neki is és magának az Egyháznak is kötelessége, hogy az Egyház hitfelfogását imádkozva mindig újból átgondolja és kifejtse annak a kérdésnek a figyelembevételével, vajon ebben a hitfelfogásban mi az, ami a többi jóakaratú kereszténynek megnehezíti vagy éppen lehetetlenné teszi, hogy fel-

ismerjék benne annak a keresztény hitnek tiszta és teljes kibontakozását, amit ők is vallanak és élnek.

b) Megfordítva, a nem-katolikus kereszténységeknek és keresztény közösségeknek nyilvánvalóan kötelességük, hogy ne azon gondolkodjanak, hogyan lehet újabb és egyre bonyolultabb teológiai érvek segítségével mindig újból igazolni a hit megfogalmazása terén meglevő régi különbségeket, hanem azon, hogyan tudnák saját hitbeli meggyőződésüket úgy megfogalmazni, hogy a régi Egyház – amely mégiscsak az anyaegyház – saját hitének mélyebb megértését ismerje fel abban.

c) A katolikus Egyháznak viszont a lehető legvilágosabban fel kellene fognia, hogy a péteri hivatal által megvalósuló és annak alávetett hitbeli és egyházi egység nem azt jelenti, hogy az ily módon egyesített egyházakat uniformizálni kell fegyelmi és teológiai téren (vö. →*pluralizmus*, teológiai →*iskolák*). – →*Ökumenikus mozgalom.*

PROTOEVANGÉLIUM (görög, jelentése: első evangélium). Protoevangéliumnak nevezzük a Ter 3,15 versét, mert az Egyház hagyományos értelmezése szerint (ami ennek a versnek teljes értelmét tárja fel: →*Szentírás értelme*) az emberiség paradicsom utáni történelmének kezdetén megjósolja az állandó harcot az emberiség és a gonosz hatalmak között, a harc kimenetelével kapcsolatban pedig megígéri, hogy az az üdvösség győzelmével fog végződni, amiben benne foglaltatik a Megváltóra és anyjára vonatkozó ígéret is (DS 3514 3900 és köv.).

PROTOLÓGIA (az →„*eszkatológia*" mintájára képzett fogalom): a kinyilatkoztatás tanítása a világ és az emberiség kezdeteiről (→*teremtés*, →*üdvhelyzet*, →*paradicsom*, →*monogenizmus*, →*ősállapot*, →*integritás*, →*Ádám*,

→*Éva*, →*ember teremtése*, →*eredendő bűn*). A protológiát (Ter 1-3) nem úgy kell felfogni, mintha az a „kezdet" részvevőinek (Isten, Ádám) beszámolója volna, amit az emberiség évtízezredek hosszú során át mindig továbbhagyományozott. A protológia inkább a kinyilatkoztatás világosságában és a Teremtés könyvét író szentszerző jelenbeli üdvtörténeti tapasztalatának fényében történő visszakövetkeztető reflexió (történeti →*etiológia*), vagyis következtetés a jelen üdvhelyzet*ből*, illetve az üdvösség hiányának jelen léthelyezet*éből* arra, hogy milyennek kellett lennie a kezdetnek ahhoz, hogy a jelent meg lehessen érteni az őt megalapozó múltból. A jelen számára elérhetetlen és mégis megmaradó eredetnek (→*kezdet*, →*visszaemlékezés*) és a belőle származó jelennek ez a viszonya, a kettőnek egymás által történő megvilágítása adja meg a protológia jelentőségét az emberi és keresztényi létezés önfelfogása számára (→*teremtéstörténet*). A protológiának (csak) Jézus Krisztussal lehetségessé váló *túlszárnyalhatatlan* kijelentései is olyan kezdetről beszélhetnek csak, amely számunkra elérhetetlen. Ezért e kezdet elvileg nem hozzáférhető a világ és az ember kialakulásával foglalkozó profán tudományok számára, de nem is mond ellent nekik.

PÜSPÖK (görögül: episzkoposz, melynek jelentése: felügyelő). Püspöknek nevezzük annak a →*hivatalnak* a birtokosát, amelynek létét Jézus Krisztus akarta Egyházában a Szentlélek révén és amelyet Ő alapított. A püspök isteni jognál fogva – és mert beletartozik a püspökök kollégiumába (mindenekelőtt pedig azért, mert közösségben van a →*pápával*, Péter püspöki székhelyével) – az összegyház képviselőjeként kormányoz egy helyi egyházat (egyházmegyéjét). A püspök fogalmának és hivatalának előzményeit megtalálhatjuk az Újszövetség késő-

zsidó környezetében, és ennek a hivatalnak is tipikus ismertetőjegye volt az, hogy a hivatal birtokosa tagja volt valamiféle „vének kollégiumának". Ez az elöljárói és kormányzói hivatal már az Újszövetségben (ApCsel 20,17-36) összekapcsolódik a pásztori hivatal teológiájával (a püspöki hivatal megléte nagyon világosan észlelhető az Újszövetségben: pl. Fil 1,1; 1Tesz 5,12; 1Tim 3,2 és köv.; Tit 1,5 és köv.). A kezdeti állapotból – melyben több elöljáró (episzkoposz) gyakorolt gondoskodó felügyeletet egy közösségen belül – a püspöki hivatal lényegében már az 1. században átalakult „monarchikus" episzkopátussá. DHI: a püspöki méltóság isteni jogon alapul (DS 1767 és köv. 1776 3050 és köv. 3061 3804), úgyhogy a pápa az egész Egyházra és minden tagjára (az egyes püspökökre is) vonatkozó joghatósági primátusa ellenére sem szüntetheti meg a püspöki hivatalt. A püspököket nem szabad a pápa hivatalnokainak és képviselőinek tekinteni. A püspökök nem a pápa nevében, hanem Jézus Krisztus nevében „legeltetik nyájukat"; a püspökök igazi meghatalmazottak a maguk hatáskörében, és így isteni rendelkezés értelmében utódai az apostoloknak. Az isteni jog és az isteni rendelkezés kiderül a következőkből: *a)* abból, hogy Jézus Krisztus →*Egyházat* és benne →*hivatalt* akart; *b)* abból, hogy a *teljes* püspöki kar az →*apostoloknak* a történelemben továbbélő kollégiuma. A teljes püspöki karnak (melynek feje a pápa, és a pápa ennek fejeként pápa) éppen kollégiumként vannak az Egyházban jogai és feladatai, amelyek eredetileg elidegeníthetetlenek és isteni jogon alapulnak, és ezért nem lehet azt mondani, hogy a pápának a teljes püspöki karral szemben ugyanolyan jogai vannak, mint az egyes püspökkel szemben. Nem az egyes püspök az utódja valamelyik apostolnak, hanem az egyes püspök annyiban utódja jog szerint egy apostolnak, amennyiben hozzá-

tartozik az Egyház teljes püspökkollégiumához, amely mint egész utódja az apostolkollégiumnak mint testületnek. A dolog ugyanúgy áll a teljes püspökkollégiummal, mint az apostolkollégiummal: a kollégium mint kollégium az elsődleges valóság, amely Jézusra megy vissza; a kollégium nem teljhatalmakkal rendelkező egyes személyekből áll, akik már eleve birtokában vannak az egyes teljhatalmaknak és utólagos elhatározással gyűlnek össze. A primátus nem e kollégiummal szemben érvényesülő primátus, mely csak utólag csatolja magához a kollégiumot és gyakorol benne hatalmat, hanem e kollégiumon belüli primátus. Tehát az elsődleges valóság a püspökkollégium, mely az apostolkollégium utódja, élén a pápa áll, aki nélkül nem lehet elgondolni, ám a pápa csak e kollégium tagjaként és fejeként pápa, és csakis így lehet pápa. Ennek alapján magától értődik az Egyháznak az a tanítása, hogy a legfőbb hatalom az Egyházban a →*zsinatot* illeti meg (CIC 228. kánon; II. vatikáni zsinat, Christus Dominus 4). Ez semmi esetre sem korlátozása a pápai primátusnak, mert e püspökkollégium élén mindig a pápa áll, és nélküle e kollégium egyáltalán nem létezne sem a zsinat alakjában, sem a zsinaton kívül. A püspökkollégium épp a pápa cselekvésében jut el saját cselekvéséhez, ha és amennyiben a pápa nem magánszemélyként cselekszik. Ennek alapján világossá válik az egyházi →*tanítóhivatal* →*tévedhetetlensége*, illetve e tanítóhivatal hordozója: amikor a pápa egyedül vagy a zsinattal együtt kihirdeti a tanítóhivatal tévedhetetlen →*definícióját*, akkor nem két különböző szubjektum két aktusáról van szó, hanem egy és ugyanazon szubjektum két különböző eljárásmódjáról, amelyek pusztán ama körülmény folytán különböznek egymástól, hogy az egyik esetben az egyetlen morális szubjektum szétszóródik az egész földkerekségen, a másik esetben egy helyen gyűlik össze, és

ekkor világosabban megmutatkozik a kollégium tagjainak a fővel való együttműködése és annak cselekvésében való egyetértő részvétele. Ugyanez vonatkozik a „rendes tanítóhivatal" megnyilvánulásaira. Ennek alapján már fel lehet fogni a püspökkollégium értelmét is: az Egyháznak nemcsak *sok* tagból, hanem *minőségileg* különböző tagokból kell állnia. A pluralizmusnak, melynek Isten akaratából hozzá kell tartoznia az Egyházhoz, meg kell mutatkoznia az Egyház csúcsán is, érvényt kell szereznie magának és meg kell valósulnia. Egy püspök azt a funkciót, amely a püspökök kollégiumában az összegyház vonatkozásában ráhárul, csak akkor töltheti be igazán, ha tekintéllyel képviseli az összegyház egy bizonyos tagját (az egyházmegyét), amely a Lélek akaratával összhangban reálisan különbözhet és különbözik is az Egyház többi tagjától. De a püspök mint egyes püspök a maga pontosan körülhatárolt területét és pásztori hatalmát a pápától kapja, aki szükséghelyzetben bele is avatkozhat a püspöknek ezekbe a jogaiba. A szentségi hatalmat – mely a püspök esetében lényegében ugyanaz, mint a pápa esetében – a szentségi püspökszenteléssel kapja (II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 21 26; Christus Dominus 15), és ez az egyetlen →*egyházirend* teljességét adja meg neki, amellyel egyházmegyéjében bérmál és papokat szentel. A püspöknek van fenntartva a templomok és oltárok, szent olajak, apátok és apátnők szentelése is. Pásztori hatalmánál fogva legfőbb pásztorként kormányozza egyházmegyéjét (hittan, szeretetszolgálat, lelkipásztorkodás és a lelkipásztorkodás felügyelete, törvényhozói és bírói hatalom, vagyonkezelés stb.). A püspöki hivatal itt előadott felfogását a II. vatikáni zsinat részletesen kifejtette (Lumen gentium III. fejezet; Christus Dominus).

Világos, hogy ezek a teológiai összefüggések nem zárják ki a kritikát szociológiai síkon, hanem ekkléziо-

lógiai okoknál fogva meg is követelik (azért, hogy az →*Egyház* el ne hibázza célját és el ne torzuljon lényege): nem szabad megfeledkezni arról, hogy milyen veszélyekkel jár a püspöki hivatal gyakorlásának abszolutista módja (amit nem lehet elhárítani azzal, hogy a püspökök önmagukra rónak kötelezettségeket: Christus Dominus 11-17), nem szabad elsiklani a kiválasztási eljárás hiányosságai felett (a kiválasztás „felülről" történik, s az egyházi apparátus hivatalnokai részesülnek előnyben), látni kell a gyakorlatilag korlátlanul hosszú időre szóló hivatali megbízatás hátrányait, a címzetes püspökök számának túlzott növekedését és az ezzel kapcsolatos elértéktelenedést stb.

Q

QUMRAN: rommaradványok a Holt-tenger közelében, melyeknek környékén 1947-től kezdve 11 barlangban több, mint 600 kéziratot és töredéket találtak, köztük az Ószövetség legrégebbi ismert kéziratait, melyek a Kr.e. 3. századtól a Kr. u. 1. századig tartó időszakban keletkeztek. A leletek között Eszter kivételével a héber kánonban szereplő valamennyi könyv előfordul. Qumranban volt az esszénusok (= a kegyesek) „kolostora" és temetője. Az esszénusok papokból és laikusokból álló aszkétikus közösséget alkottak, a közösségnek saját szabályai és naptára volt (megmaradt), s magát Izrael szent maradékának tekintette. Kr. u. 68-ban a rómaiak megsemmisítették a közösséget, könyvtáruk azonban megmaradt a barlangokban. Qumran nagyon fontos a Biblia legrégibb szövegének rekonstrukciója szempontjából, továbbá azért, mert jó néhány ponton érintkezik az Újszövetséggel (szorosabb kapcsolatról azonban nincs szó!).

R

RACIONALIZMUS. A teológiában racionalizmus volna az, ha a teológus a maga kijelentéseiben megfeledkezne arról, hogy fogalmai analóg fogalmak, hogy a keresztény hitvallás végső soron imádó és magasztaló jellegű, hogy a tételszerű kijelentés túlmutat önmagán és arra a valóságos személyre van utalva, akire minden teológiai tétel utalni kíván (Istenre és rendelkezésére), hogy minden szellemi megragadás és felfogás rá van utalva arra, hogy maga a felfoghatatlan titok megragadjon bennünket. A teológia világos és szabatos kell, hogy legyen, a teológia **mint** tudomány nem lehet →*kerigma*, mely közvetlenül dicséri Istent és rábeszéli az embert. De a teológia hittudomány, ha tehát elsorvasztja a hittel való kapcsolatát és önmagát nem vonatkoztatja ismét a személyes hitre mint olyan aktusra, amellyel az ember rábízza magát az abszolút titok, vagyis Isten szabad rendelkezésére, akkor csak okos fecsegés lesz belőle, amely racionalista csiszoltságával csak hitetlenséget eredményez. A különféle formákban jelentkező filozófiai racionalizmus (→*felvilágosodás*) arra kényszeríti a teológiát, hogy intellektuálisan becsületes kijelentéseket tegyen, és a mai →*tudományelmélet* területén dialógust folytasson a világgal.

REGULA FIDEI (a hit szabálya). A regula fidei jelenti vagy egész általánosan azt az adott normát vagy szabályt, amihez az egyes keresztény hitének igazodnia kell: Isten →*kinyilatkoztatását* mint a →*Szentírásnak* és a →*hagyománynak* a szavát, amelyet az →*Egyház* →*tanítóhivatala* hitelesen magyaráz, vagy jelenti szűkebb értelemben a keresztény hitnek bizonyos rövid összefoglalásait, amelyek már az apostoli kortól kezdve megvoltak az Egyházban és amelyekből lassanként kikristályosodtak a még ma is használatos →*hitvallások*. Ezek megfogalmazásánál elsősorban azt tartották szem előtt, hogy segítségükkel eretnek tanoktól el lehessen határolni az Egyház tanítását.

RELÁCIÓ (a vonatkozás, a vonatkozásban levő lét). A reláció olyan létmód, amely nem csupán elgondolt lét lehet, hanem magában valóan is megillethet egy létezőt (reális vonatkozás): a reláció valaminek (a vonatkozás hordozója) irányulása (a vonatkozás) valamire (a vonatkozás célja) egy bizonyos tulajdonság alapján (a vonatkozás alapja). Sokféle reláció van (a hasonlóság, a származás vonatkozása stb.), és a relációk lehetnek szükségszerűek (transzcendentálisak, mert szükségszerűen együtt járnak egy bizonyos abszolút valósággal és mint ilyen valósággal adekvátan azonosak vele) vagy esetlegesek (kategoriálisak). Két létező között lehet kölcsönös reláció, mely ugyanazon a vonatkozási alapon alapul, úgyhogy mindkét létező a vonatkozás alapja és célja is. Dogmatikai szempontból azért fontos a relációk tana, mert az Egyház tanítása a →*Szentháromságon* belüli három isteni személy létmódját relációként határozza meg, megkülönböztetésül az egyetlen isteni lényegtől, amely ilyen lényegként nem relatív, hanem abszolút lét (DS 528 530 és köv. 1330). A négy isteni reláció (atyaság, fiúság, a Szentlélek aktív „lehelése",

lehetség) ellentétessége révén (ahol van ellentétesség) megalapozza a három személy különbözőségét, érthetővé teszi – legalábbis negatíve, elhatárolás útján és annyira, amennyire ez az abszolút →*titok* esetében lehetséges –, hogyan lehet Isten háromságos a (relatív) személyekben és mégis egy az egyetlen (abszolút) lényeg egységében, és érthetőbbé teszi a →*perikorézis* fogalmát. Azt az axiómát, hogy két valóság egymással is azonos, ha azonosak egy harmadikkal (itt: a személyek az isteni lényeggel), az abszolút létre korlátozhatjuk, a pusztán relatív létről, a vonatkozásról pedig tagadhatjuk, és ezzel, ha a Szentháromsággal kapcsolatos fő nehézséget nem hárítjuk is el pozitív módon (amit nem is lehet remélni), legalábbis megmutathatjuk, hogy ez a nehézség nem jelent feltétlenül legyőzhetetlen akadályt.

RELATIVIZMUS. Relativizmusnak nevezzük azt a véleményt, hogy az ember csak olyan igazságoknak van birtokában, amelyek csupán egy bizonyos véges rendszerre vonatkoztatva helyesek (nevezetesen az ember mindenkori élményeinek összességére vonatkoztatva), ám e rendszeren kívül vannak más, ugyanannyira jogos rendszerek. Ez a relativizmus (mint olyan tétel, amely önmaga *általános* helyességét mondja ki) már azért is értelmetlen, mert e tétel önmagát cáfolja meg: hiszen ha egy *meghatározott* rendszerre vonatkoztatjuk, akkor ennek alapján hamis tételként elutasíthatjuk, mint ami nem érvényes *erre* a rendszerre. A relativizmus a teológiában csábító elmélet, mivel oly könnyen sikerül „kibékíteni" egymással az ellentmondó vallásokat és teológiai rendszereket (túlságosan is könnyen ahhoz, hogy ez a kibékítés igaz lehessen): mindnek igaza van, és egyiknek sincs egyedül igaza. De a relativizmus a teológiában már egyszerűen a kijelentések tárgyi vonatkozása

és ama hitbeli meggyőződés miatt is csődöt mond, hogy az objektív valóságoknak és a hozzájuk való viszonynak, amik nem tételek, döntő jelentőségük van az üdvösség szempontjából. Azt a tételt pl., hogy Jézus Krisztus valóban feltámadt, nem lehet relativista módra összebékíteni azzal a tétellel, hogy nem támadt fel. A relativizmus által rosszul kifejezett helyes gondolat az, hogy vallási megismerésünk analóg jellegű (→*analógia*), hogy szükségszerűen visszautal a →*titokra*, ezenkívül a relativizmus helyesen utal a teológiai →*racionalizmus* veszélyére, továbbá arra a lehetőségre, hogy pusztán látszólag ellentmondó formulák, amelyek a tárgyat különböző objektíve lehetséges nézőpontokból szemlélik, ugyanazt mondhatják ki és jobban kifejezésre juttathatják a tartalom teljességét, és végül rámutat arra a veszélyre, hogy a gondolkodás oly mereven ragaszkodhat egy véges formulához, mintha az maga a dolog volna.

REMÉNY. A remény újszövetségi értelemben végső soron két dolognak az eredője: az egyik az emberre vonatkozó sorsszerű isteni végzés, amelynek következtében az embert maradandó hatással eléri a Jézus Krisztusban emberré lett (tehát emberi történelemmé lett) isteni →*szeretet*, a másik annak az embernek az isteni végzésre válaszoló magatartása (vagy az →*Egyháznak* a magatartása, amely az egyes ember mindenkor személyesen lehetséges válaszát megszüntetve-megőrzi és hordozza), aki az üdvösség már végérvényesen bekövetkezett isteni elrendelésének hivő bizonyosságára támaszkodva bizalommal várakozik az isteni üdvterv végső beteljesülésére Jézus Krisztus eljövetelében (vö. Zsid 6,18 és köv.; Róm 8,24 és máshol). A remény tehát a teológiai hagyomány szerint Istentől belénk oltott („isteni") →*erény*, amely szoros kapcsolatban van a →*kegyelemmel*, de ugyanakkor az embernek valódi – Istentől kapott –

tette, amely szoros kapcsolatban áll a személyes → *hittel* és a →*szeretettel*, és mintegy fejlődéstörténeti értelemben nagyjából középütt helyezkedik el az *általános* dogmatikus hit és a szeretet egészen egyéni bensőségessége között (1Kor 13,13; vö. DS 1530 és köv. 1545 és köv.). A keresztény remény végső soron nem csupán a hitnek és reménynek az a módozata, amely addig létezik, amíg tart az ideiglenesség, hanem állandó kísérlet arra, hogy kiküszöböljük az ideiglenességet és rábízzuk magunkat Istenre, akivel egyáltalán nem rendelkezhetünk, folytonos lerombolása annak a látszatnak, hogy az abszolút és végső igazságot körülhatárolhatjuk és felfoghatjuk, annak a látszatnak, hogy a szeretet az, amit a mi szeretetünk idéz elő. A remény alapja Isten általános üdvözítő akarata (→*Isten üdvözítő akarata*), ami csak a reményben válik konkrétan jelenvalóvá és amiről csak a reményben szerzünk tapasztalatot (de nem „látunk át" rajta). A teológiai hagyomány szerint a remény materiális objektuma a bűnök bocsánata, amiről a hitben már tudomást szereztünk, azután a kegyelem (egyrészt mint megigazulás, amellyel Isten nem tartozik az embernek és amelyet az ember nem érdemelhet meg, másrészt mint hatásos segítség a kegyelmi állapotban való megmaradáshoz), mindenekelőtt pedig Isten végérvényes színelátása (→*Isten színelátása*) mint Istentől „nekem" és minden „felebarátomnak" szánt adomány. A keresztény remény bizonyosságának záloga Jézus Krisztus személye (vö. Kol 1,27; 1Tim 1,1), akiben történelemmé lett az, hogy Isten kegyesen elfogadta az emberi sorsot és egyáltalán az embert; éppen az emberi történelemnek – mint magában Isten tervében benne foglalt és a világ végérvényes ujjáteremtésébe torkolló „kényszerűségének" – ez az elfogadása (vagyis az emberi történelem átalakítása) teszi „helyessé" a reményt: a remény ébren tartja a még be nem váltott isteni ígéretek emlékét, mely ígéretek beteljе-

sülésének úgy megy elébe az ember, hogy az evilági jövőért dolgozik. A keresztény reményt úgy gyakoroljuk és közvetítjük, hogy részt veszünk az evilági remények gyakorlatában és elszenvedjük „a világ jelen alakjának" elmúlását. Ezért a remény központi kategóriája az olyan teológiának, mely a gyakorlatot tűzi ki célul (→*politikai teológia*).

REPREZENTÁCIÓ. Mivel az egy Istentől teremtett világnak egyetlen, Istentől rendelt célja és értelme van, ezért a világnak objektív egysége van: ez először a szellem horizontjának mindent átfogó egységében jelentkezik, de érvényesülnie kell, a maga módján, a személyes élet területén is. Ezért a természetfeletti üdvösség vonatkozásában nincs abszolút individualizmus (habár az üdvösség mindig az egyén egyszeri, szabad döntésének gyümölcse, mely döntést senki sem hozhatja meg helyette: a döntés aktusában senki sem képviselheti őt). Mások döntései és azok következményei itt is hatással vannak ránk, és rá vagyunk utalva másokra (pozitív értelemben). Ha egy egyén döntésének a cselekvő személy lényénél és döntésének természeténél fogva különleges jelentősége van sok (vagy minden) ember üdvössége szempontjából, akkor a teológiában reprezentációról beszélhetünk: ez az ember ekkor valóban sokakat vagy mindenkit helyettesít, „reprezentálja" őket, de természetesen anélkül, hogy feleslegessé tenné a saját döntésüket, mivel a többiek legalább-is azzal a kérdéssel szembe kerülnek, hogy a maguk szempontjából elfogadják-e vagy sem a másik ember reprezentatív döntésének értelmét és hatását. Így tehát helyettesítő megváltásával elsősorban Jézus Krisztus az emberiség abszolút reprezentánsa (képviselője) és →*közvetítője*. – A reprezentáció teológiai fogalmának bővebb kifejtésével kapcsolatban lásd: →*szentmiseáldozat*.

RÉSZESEDÉS (participáció). A részesedés általános fogalma azt a tényt jelöli, hogy *egy* létező a maga lényege szerint a legkülönbözőbb módokon meghatározhatja egy másik létező milyenségét és sajátosságát. Minden ok, mely a hatóokság által létrehoz egy másik, tőle különböző jelenséget, a létrehozott dolgot elkerülhetetlenül hasonlóvá teszi bizonyos mértékben önmagához, és ily módon azt a dolgot önmaga „részesévé" teszi. Ezenkívül önközléssel is előidézheti az egyik dolog, hogy a másik részesedjék benne. Ez ismét a legkülönbözőbb síkokon és a legkülönbözőbb módokon történhet. A lélek igazi ontikus „információval" (ami a „benső" →*kauzalitás* egyik fajtája) saját életének részesévé teszi a testet. Két szellemi-személyes létező kölcsönösen részesedhet egymásban kölcsönös személyes →*„kommunikáció"* útján (a részesedés mást jelent a természeti vagy a társadalmi összefüggéseken belül). Szabad lényeknek ez az egymásban való részesedése →*Isten önközlésében* éri el a csúcspontját. Ha minden egyetlen forrásból származik és így részesedik Istenben, és ha Istennek – aki a szeretet – kegyelemben és dicsőségben való külsővé válása Isten önközléseként éri el a teljességét, akkor érthető, hogy a részesedés voltaképpen igen titokzatos fogalma (két dolog megmarad kettőnek, és az egymásban való részesedés által mégis eggyé lesz) a teológia kulcsfogalma kell, hogy legyen.

S

SARKALATOS ERÉNYEK. Sarkalatos erényeknek nevezzük Szent Ambrus egyházatya óta a 4 úgynevezett erkölcsi erényt, amelyen az ember erkölcsi élete alapul. Ezek az erények (amelyek különböznek a teológiai erényektől) a következők: *→okosság*, *→igazságosság*, *→lelkierő*, *→mértékletesség*.

SCIENTIA MEDIA (latin, jelentése: közbülső tudás). Scientia media-nak nevezi a molinista kegyelemtan *(→molinizmus, →kegyelemtanok)* Istennek azt a – mindentudása alapján feltételezhető – tudását, amely a teremtmények feltételes, jövőbeli, szabad cselekedeteire vonatkozik (mit tenne vagy tesz majd X szabadon, ha ilyen helyzetbe kerülne vagy kerül [végső soron Isten akaratából]), és logikailag megelőzi Istennek azt az elhatározását, hogy létrehozza a szóban forgó szituációt. A molinizmus feltételezi, hogy Isten ezt a feltételes, jövőbeli cselekedetet önmagában képes megismerni, függetlenül attól a saját elhatározásától, hogy e cselekedetet előidézze *(→predetermináció)*, tehát anélkül, hogy megszüntetné a teremtményi szabadságot. E tudást „közbülsőnek" nevezi a molinizmus, mert a feltételesen szabad, jövőbeli cselekedet középütt helyezkedik el a pusztán lehetséges és a valóban létező szabad cselekedetek között.

SEMMI. A semmi: tárgyiasítása a semminek, ami lehetséges, mert a végtelen →*létre* irányuló →*transzcendenciában* a véges tárgyi létezőt végesként fogjuk fel, és ha pozitív módon túlmegyünk rajta, akkor a végességet fogjuk fel; ha pedig a végességet végességként gondoljuk el, akkor lebegő egységben gondoljuk el a valós létező puszta, de valódi lehetőségét és (e lehetőséget ismét végességként tételezve) e létező határaként az üres semmit, amit azonban önmagában nem gondolhatunk el sem „valamiként", sem valamely önálló fogalom tárgyaként. Ezért a semmit potencialitásként és a „negativitásnak" mozgást kiváltó mozzanataként sem lehet beleérteni Isten abszolút létébe. A semmit a teremtményi létező ismertetőjegyeként foghatjuk fel, mely azonban maga is a teremtmény Istentől hordozott pozitivitásán alapul, mivel a véges – van. A szellem és a szeretet elferdülésére vallana, ha valaki komolyan gondolná azt, hogy a semmi önálló létezőként tárgyiasítható. A szellem és a szeretet akkor szembesül csak igazában a „semmivel", ha és amennyire találkozik Isten felfoghatatlan teljességével *(→titok)*. – A világnak a semmiből való teremtésével kapcsolatban lásd: →*teremtés*.

SEOL. A seol az Ószövetség és mindenekelőtt a későzsidóság számára a holtak „tartózkodási helye", az ószövetségi alvilág (Hadész birodalmának zsidó megfelelője): sötét, örömtelen, árnyékszerű létezés, távol Istentől és az igazi élettől. Ez a hely csak később differenciálódott két részre: egy jobb helyre a jók és a bűnhődés helyére a gonoszok számára (Lk 16,22-24). A seol-képzetben objektiválódik: *a)* az a meggyőződés, hogy a halottaknak maradandó egzisztenciájuk van; *b)* a →*halál* és maga a halál tapasztalata (tehát nem annyira a halál *utáni* létezés tapasztalata, és ezért nem is lehet azt mondani, hogy az Ószövetség valami hamisat állít „a halál

utáni" életről): amit a seol teológiájaként az ószövetségi írások (elsősorban a zsoltárok) előadnak, azt a halálról való emberi tapasztalat ószövetségi teológiájaként kell felfognunk úgy, hogy egyedül az ember oldaláról tekintve ez a tapasztalat az az abszolút határ, amelyre az ember *nem* terjesztheti ki rendelkezési hatalmát azzal, hogy kijelenti, a halállal „mindennek vége", *c)* a halálos léthelyzet megváltatlansága, aminek keresztény megváltását éppen azzal előlegezik (Fil 1,20-26; Róm 8,38 és köv.; 1Kor 15; Lk 23,42.46; 1Tesz 4,13-18), hogy a halál rejtélyét, amelyet az Ószövetség seol-képzete fejez ki, engedelmesen rábízzák Istenre.

SIMUL IUSTUS ET PECCATOR (latin, jelentése: igaz *és* bűnös egyszerre). E kifejezés a protestáns teológia szívesen használt formulája, mely az emberi létezés „paradoxonát" kívánja kifejezésre juttatni: a hitben tudja az ember, hogy Isten kegyelme által megigazult, és ugyanakkor átéli, hogy bűnös. Ha e formula azt akarja mondani, hogy az ember nem lehet magától értődően és tökéletesen bizonyos üdvösségében (hanem egyedül Istenre számítva csak *szilárdan* remélheti) (→*remény*, →*üdvösség bizonyossága*), ha e formula azt jelenti, hogy az embernek naponta kell imádkoznia bűne bocsánatáért (DS 229 és köv.), mert valóban bűnös (DS 228) és mindig újból vétkezik (DS 1573), vagy ha azt fejezi ki, hogy a ténylegesen elkövetett bűnök tekintetében a megigazulás elvesztését eredményező súlyos bűn elkerül*hető* volta (DS 1572) még egyáltalán nem nyújt biztosítékot arra, hogy az egyes embernek tényleg nincs súlyos bűne, akkor e formula katolikus szempontból is helyes, mert jól írja le az ember egzisztenciális szituációját. E formula akkor lesz eretnek (DS 1528 és köv. 1560 1562), ha azt akarja mondani, hogy az ember *mindig* és mindig ugyanúgy igaz és bűnös egyszerre; hogy a →*megigazulással*

nem lesz bűnös*ből* – aki nem volt igaz – megigazulttá, aki már nem az a bűnös, aki egykor volt, hanem igaz, holott korábban nem volt az; hogy a megigazult ember igaz volta nem objektív – bár végső soron csak Isten által megítélhető – állapot, mely őt belülről határozza meg a Szentlélek valódi közlése folytán. A formula elleni katolikus tiltakozás tehát azt a véleményt utasítja el, hogy az Istentől nekünk ajándékozott megigazultság, még ha fennáll is, csak bírói ítélet, annak feltételezése, „mintha" az ember igaz volna, puszta „imputáció" (→*beszámításból származó megigazulás*), fikció, mely nem változtatja meg a valóságos embert, hanem meghagyja bűnösnek, aki nem képes a jóra és nem képes elősegíteni üdvösségét.

SKIZMA: görög fogalom, mely az Egyházon belüli szakadást jelöli. Az egyházi törvénykönyv szerint akkor forog fenn skizma (1325. kánon 2.§), ha egy megkeresztelt ember megtagadja, hogy a pápának alávesse magát, vagy hogy közösségben éljen az Egyház olyan tagjaival, akik alávetik magukat a pápának. Az Újszövetség még nem különbözteti meg a skizmát az →*eretnekségtől*. Teológiai szempontból kérdéses, hogy a →*pápa* joghatósági primátusának definíciója után létezhet-e olyan skizma, amely ne volna ugyanakkor eretnekség is.

SOCINIANIZMUS: az →*unitarizmus* egyik válfaja elsősorban Lengyelországban, melyet Fausto Sozzini (1539–1604) alapított. A socinianizmus racionalista módon tagadta a Szentháromságot, Jézus Krisztus istenségét és a megváltást (DS 1880).

SOLA FIDE: (latin, jelentése: egyedül a hit által). A „*sola fide*" elve a protestáns teológiában először is azt fejezi ki, hogy az ember az üdvösséget egyedül úgy fogad-

hatja, hogy az →*sola gratia*, hogy tehát nem az ember – Isten kegyelmétől független – cselekvésének, →*„tetteinek"* eredménye (amelyeket az ember úgy ajánl fel Istennek, mintha nem Tőle kapta volna), hanem éppen a hit eredménye. Ha tehát a „hit" egyszerűen annak összefoglalása, hogy az ember magának a kegyelemnek az ajándékaként szabadon elfogadja a kegyelmet (a „hit" szót gyakran használja ebben az értelemben Szent Pál is), akkor a *„sola fide"* katolikus elv. A kérdés csupán az, *hogyan* lehet megfelelően leírni a →*megigazulás* elfogadásának ezt a kegyelem által előidézett folyamatát. A katolikus megigazulástan itt árnyaltabb és a Biblia szellemének közelebb álló leírást alkalmaz annál, mint mikor az iskolás teológia leegyszerűsítésével a *„sola fide"* elvét *„fides fiducialis"*-ként *(→bízó hit)* csupán úgy írják le, hogy az puszta bizakodás (mégpedig egészen bizonyos bizakodás) abban, hogy Isten tisztán bírói, csupán külső módon beszámítja a bűnös embernek Jézus Krisztus igaz voltát. A tridenti zsinat tanítása szerint a történelmi embernél a megigazulást hozó kegyelemnek az elfogadása időben kiterjedt és több különböző aktusból álló folyamat (a →*hit* mint Isten igazságának elfogadása, a →*remény*, a →*bűnbánat* [attricionizmus] stb.), mely teljesen csak a (dogmatikus) hit alapján kibontakozó →*szeretetben* valósul meg.

SOLA GRATIA (latin, jelentése: egyedül a kegyelem által). A „sola gratia" elve mint a protestáns teológia tartalmi elve először is azt jelenti, hogy az üdvösség *teljes egészében* Isten kegyelmének ajándéka, és a bűnös magától semmiféle →*üdvösséges cselekedetre* nem képes. Ez az elv – ha így fogalmazzuk meg – katolikus elv, mert a tridenti zsinat tanítása szerint kegyelem nélkül az ember egyáltalán nem képes az üdvözülésre (DS 1551 és köv.), és a kegyelemről szóló katolikus tanítást nem lehet a

→*szinergizmus* értelmében magyarázni. Ezzel az elvvel kapcsolatban tehát komoly tanbeli eltérések csak a következő esetekben adódhatnak: 1. ha úgy értelmezik, hogy ennek az elvnek az értelmében az embernek nincs választási szabadsága az üdvösséges cselekvésben, ahelyett, hogy elismernék a kegyelem adományaként az üdvösséges →*szabadság* képességét és aktusát; 2. ha helytelenül értelmezik a kegyelemből fakadó és a kegyelem befolyása alatt álló üdvösséges cselekvés *módját* (→*sola fide*); 3. ha Jézus Krisztus igaz voltának pusztán bírói beszámítása miatt – amely az embert benső lényege szerint továbbra is meghagyja bűnösnek – tagadják, hogy a →*megigazulás* valóban megváltoztatja az embert, és bűnösből valóban igazzá teszi (annak ellenére, hogy a rendetlen kívánság továbbra is megmarad benne [DS 1515 és köv.], hogy továbbra is fenyegeti a bűn és el is követ bűnöket [DS 1573], valamint hogy Isten előtti helyzete továbbra is homályos [→*üdvösség bizonyossága*]).

SOLA SCRIPTURA (latin, jelentése: egyedül a Szentírás által). A „sola Scriptura" elve mint a protestantizmus formális elve azt a tant jelenti, hogy elég önmagának a →*Szentírás*, amely világosan megmagyarázza önmagát (a Szentlélek segítségével), és ezért fölöslegessé teszi a tekintélyi és kötelező érvényű megnyilatkozásokra képes egyházi →*tanítóhivatalt* és a →*hagyományt* mint a keresztény hit tartalmának normatív meghatározóit. Ez a tan végső soron nem tudja igazolni a →*kánon* hitelességét, mivel a kánon nem olvasható ki magából a Szentírásból. Ezenkívül nem ítéli meg helyesen magának a Szentírásnak a keletkezését, amely annak a tekintéllyel történő igehirdetésnek (kerigmának) a lecsapódása, amely már a Szentírás megléte *előtt* elkezdődött és hitet követelt magának arra a formális tekintélyre hivatkozva, amelylyel Jézus az evangéliumok szerzőinek önfelfogása szerint

magát az igehirdetőt ruházta fel (Mt 28,18-20; Mk 16,15 és köv.; Lk 10,16 stb.). A *sola Scriptura* elv önmagát cáfolja meg annak a számára, akinek formálisan joga és tartalmilag lehetősége van ennek az elvnek az értelmében magából a Szentírásból meríteni az ellentétes elvet. Megfordítva, a katolikus teológia számára még nyitott kérdés (a II. vatikáni zsinat után is), hogy elismerhetjük-e a Szentírásnak tartalmi szempontból elegendő voltát (eltekintve a kánon kérdésétől, amelyet nem lehet minden további nélkül általánosítani) anélkül, hogy meg ne sértenénk a →*hagyomány* formális tekintélyét a Szentírás értelmezése terén (DS 1501). A „sola Scriptura" elvét ma már nem kellene a keresztények elkülönülésének igazolására felhasználni.

SORS. A keresztény számára van sors annyiban, amennyiben a szabad, tudatos élettevékenységgel az ember mindig kiszolgáltatja magát a tőle különböző világnak, amely kiszámíthatatlan, független az embertől (annál is inkább, mivel lényegénél fogva maga Isten is titok marad), és így az élet eltervezett eseményeiből valójában váratlan, sorsszerű történések lesznek. Ráadásul a →*halál* minden hatalomtól megfosztja az embert, és az ember legnagyobb, végső, mindent átfogó tette ennek a teljes tehetetlenségnek hivő, engedelmes elfogadása. Ámde a hivő számára ez a sors nem személytelen hatalom, amellyel szembekerülve csak elnémulhat az ember, vagy ha ilyen, akkor Jézus Krisztus véget vetett uralmának (vö. Róm 8,31-39). Mert Isten, akit a keresztény hivő Atyának szólít, Isten Lelke által megfosztja hatalmától az emberre – tőle függetlenül – rámért végzetet. Bár Isten titok, de titokként tud önmagáról, közli önmagát és így végzésének értelmét; szabad és bölcs szeretet Ő, tiszteli a teremtményt, és az emberré levésben önmagát vetette alá a sorsnak. A sors engedelmes elfogadása (ami megváltoz-

tatja a sorsot) már →*hit* és (ahol eljut a beteljesülésig) →*szeretet*, mert és amennyiben a kegyelemben →*kinyilatkoztatásként* történik; már anonim kereszténység, oly elfogadás, mely legyőzi és megváltja a sorsot.

SPECIES. A „species" jelentheti 1) elsősorban a biológiában a fajt (mely különbözik az egyedtől és az általános nemtől), vagyis a közöset és mégis viszonylag konkrétot, amely sok egyedben előfordul (főképp olyanokban, amelyek egymástól származnak); 2) egy létezőnek az empirikus, az érzéki tapasztalat számára közvetlenül adott, akcidentális jellegű, járulékos valóságát, ellentétben szubsztanciális alapjával, amely a „jelenségnek" ezt a sokféleségét hordozza és összetartja. Ebben az értelemben alkalmazzuk a fogalmat a →*szentmiseáldozattal* kapcsolatban arra, hogy fogalmilag leírjuk a →*transzszubsztanciációt*, amelynek során megmarad az érzéki, tapasztalati valóság, a kenyér és a bor „jelensége" (vagyis megmarad az, ami egyedül érdekli a pozitivista fizikust és amit egyedül tud megállapítani megfigyelési módszereivel), és „jele" (mindkét tekintetben: species-e) lesz Jézus Krisztus testének és vérének, mely ebben az alakban megjelenik. Hogy milyen mértékben kell ezt a speciest azonosítani a szigorúan ontológiai értelemben vett →„*akcidenssel*", az attól függ, mit jelent konkrétan a *kenyér* (illetve a *bor*) →„*szubsztanciája*", mely az Egyház tanítása szerint (DS 1642 1652) megszűnik létezni a transzszubsztanciáció következtében. Mivel ezt nehéz meghatározni a kenyér mint kenyér lényege és a modern fizika alapján, ezért itt sok nyitott kérdés marad. A hittartalom szempontjából ennek végső soron nincs is jelentősége: Jézus Krisztus a kenyér maradandó jelenség-valósága alatt valóban az ő testét adja nekünk, úgyhogy amit ad, az az ő teste, és ebben a dimenzióban csak ez. Ezzel egyaránt eleget teszünk a fizikai-érzéki

empíria tételeinek és a hittételeknek. Hogy hogyan állhat fenn együtt a tételeknek ez a két csoportja, azt nyugodtan meghagyhatjuk titoknak.

STIGMATIZÁCIÓ (a görög „sztigma" szóból, melynek jelentése: jel). A stigmatizáció – mely Assisi Szent Ferenctől kezdve napjainkig viszonylag gyakori kísérő jelensége bizonyos misztikus élményeknek – abban áll, hogy a misztikusokon sebhelyek jelennek meg, amelyek a Jézus sebeiről alkotott elképzeléseiknek felelnek meg, és amelyeket a misztikusok nem szándékosan vagy csalással okoztak maguknak. A stigmatizáció önmagában nem jelent feltétlenül csodát, mert hasonló jelenségek parapszichológiai alapon az igazi →*misztikától* függetlenül is megfigyelhetők, de ha a stigmatizáció Krisztus és a kereszt misztikus szeretetének kifejeződése és testi következménye, akkor vallási szempontból tisztelni lehet, feltéve, hogy nem csinálnak belőle szenzációt.

SUCCESSIO APOSTOLICA (latin, jelentése: apostoli utódlás). A *successio apostolica* mindenekelőtt az egyházi →*hivatali* és teljhatalom igazolása azon az alapon, hogy ezek érvényesen származnak az →*apostoloktól* (a tizenkettőtől), akiknek a hivatala és teljhatalmai Jézus akaratára és a Szentlélekre mennek vissza. A hivatali teljhatalmak kettősségének megfelelően (szentségi és joghatósági teljhatalom) az apostoli utódlást és eredetet biztosíthatja a szentségi →*szentelés*, amit a jogszerűen szentelt és így az apostolokra visszavezethető →*püspökök* végeznek az apostolok utódaiként, vagy a hivatal viselőjének jog szerint törvényes, teljes értékű besorolást és alárendelést eredményező hozzátartozása Jézus Krisztus Egyházának kötelékéhez és kapcsolata az Egyház legfőbb hivatalviselőjével, a →*pápával* mint az apostol-

kollégium fejének törvényes utódjával, akinek a közvetítésével az egyházi hivatalviselők megkapják a joghatósági teljhatalmat, a kormányzóhatalmat (az első *successio apostolicát* nevezik materiális, a másodikat formális *successio apostolicának* is). A *successio apostolica* elvéről mint az Egyház mozzanatáról és az igaz Egyház kritériumáról nem mondhatunk le, mert különben az Egyház történelmileg megfogható valóságból elvont eszmévé változna, és mert egy emberi közösségnek mint történelmi valóságnak a folytonosságát nem lehet megalapozni egyedül egy könyvvel (a Szentírással), hanem egy ilyen közösség esetében szükség van az utódlás törvényességére is. Ám a hitet követelő igehirdetés jogszerűségét – épp a Szentírás szerint – a hírnökök törvényességének kell igazolnia (vö. Mk 16,15; Mt 28,18-20; Lk 10,16). A teljes püspökkollégium, élén a pápával, a *successio apostolica* folytán utódja az apostolkollégiumnak, melynek élén Péter állt, és az egyes →*püspök* ebben a kollégium*ban*, e kollégium tagja*ként* utódja az apostoloknak (vö. II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 20 22 és máshol). – Az evangélikusok kérdése, hogy mi az értelme az „utódlás e láncának" vagy az áthagyományozók sorának, fontos szerepet tölt be az Egyház szempontjából, mert e kérdés állandóan emlékeztet arra, hogy a puszta hivatali utódlás semmit sem ér, ha nem követi az egész Egyház az első tanítványok és apostolok hitét.

SUGALMAZÁS. Sugalmazásnak nevezzük (megkülönböztetésül a →*prófétáknak* szóló és a próféták által történő isteni →*kinyilatkoztatástól*) Istennek az ószövetségi és újszövetségi →*Szentírás* szerzőire gyakorolt karizmatikus befolyását, melynek következtében Isten sajátos értelemben „szerzője" lesz ezeknek az írásoknak (de ettől az emberi szerzők továbbra is megmaradnak műveik

irodalmi alkotóinak), úgyhogy ezek az írások tévedésmentesen fejezik ki Isten igéjét (2Tim 3,16; DHI: DS 3006 3029). Istennek ez a karizmatikus befolyása abban áll, hogy e könyvek írását Isten ösztönzi és irányítja az írás minden belső és külső szakaszában, úgyhogy e könyvek azt tartalmazzák, amit általuk maga Isten akart mondani, vagyis az apostoli igehirdetésen alapuló Egyház tanításának és valóságának igazi, tévedéstől mentes kifejezését, és így a Szentírás bármelyik könyve a sugalmazott szerző szava, az ősegyház hitének normatív objektivációja valamennyi későbbi kor számára és ugyanakkor → *Isten igéje*. A II. vatikáni zsinat megismétli az egyházi tanítóhivatalnak a sugalmazásra vonatkozó tanítását, de világosan különbséget tesz Isten mint a Szentírás „szerzője" és az emberek mint a Szentírás „valódi szerzői" között, akik írásba foglalták „azt az igazságot, amelyet Isten a mi üdvösségünkre le akart iratni a szent iratokban" (Dei verbum 11). Ez tehát nem zárja ki azt, hogy olyan bibliai tételek, amelyek a mi üdvösségünkre szolgáló igazsággal sehogy sem függnek össze, emberi tévedéseket tartalmazhatnak.

SZ

SZABADSÁG. Az emberi szabadság szükségképpen tárgya mind a filozófiai, mind a teológiai →*antropológiának*. Az ember abban különbözik alapvetően minden más lénytől, mely a környezetében található, hogy nem az egyetemes természeti összefüggés láncszemeként „egzisztál", ez az összefüggés nem határozza meg teljesen és hiánytalanul lényegének megvalósulását, hanem „nyitott" lehetőségek elé van állítva. Az embernek tehát feladata, hogy maga valósítsa meg (→*munkával* stb.) önmaga különféle történelmi lehetőségeit és ebben találja meg lényegének kifejezését (egyénként és emberi nemként). Ha lemondana erről a szabadságról, akkor az embernek erről a lényegi alkotóeleméről mondana le, végső soron tehát önmagát adná fel. Az embernek vállalnia kell a személyes szabadságra szóló megbízatást; az ebben megalapozott „pozitív" szabadság (nevezetesen a „szabadság valamire") „negatív" szabadsággal jár együtt: ez az ember szabad lehetősége arra, hogy ezt vagy azt megtegye, ezt vagy azt elmulassza. Az egyes ember mindenkori személyes szabadsága megvalósítása során ismét szabad „önállóságokkal" találkozik, akik megnyílhatnak vagy bezárkózhatnak szándékai előtt; ez korlátozhatja, ha nem is magát az ember szabadságát, de szabadság-szféráját és szabadságának objektiválását. Az ember szellemi személy

voltával együtt járó „választási szabadság" a kinyilatkoztatás által is megerősített feltétele a bűn lényegének (→*bűn*), és a választási szabadságot valósítjuk meg a megigazulásnak hittel és szeretettel való elfogadásában és minden üdvösséges cselekedetben. A szabadság létezése és megvalósítása a bűnben és az üdvösséges cselekedetben – definiált hitigazság (DS 330-339 685 1486 1515 1554 és köv. 1927 és köv. 1965 és köv. 2002 és köv. 2409 és köv. 2621 3010 3875 és köv.). A szabadság tehát mindenekelőtt transzcendentális sajátossága a létnek általában, ami léttökéletességének mértékében illeti meg a létezőt, és ott nevezzük voltaképpeni szabadságnak, ahol a létező eléri a szellemi →*személy* léttökéletességét: ez a léttökéletesség az önmagáért felelős önrendelkezés, mégpedig önrendelkezés még magával Istennel szemben is, mert a *tőle* való függés a szabad önállóság elnyerését jelenti (nem úgy, mint a világon belüli oksági hatás esetében). A tényleges üdvrendben Isten akarja ezt a teremtett szabadságot, mert ez teszi lehetővé a szabad partnernek szóló személyes, szabad isteni önközlést (→*Isten önközlése*) egy olyan dialóguson belül, mely mindkét részről szabad. Az egzisztenciális választási szabadságnak mint a →*személy* lényegi méltóságának az isteni szeretet lényegéből és az isteni szeretethez szükséges partner lényegéből adódó fogalma alkotja az alapját a lelkiismereti szabadság helyesen értelmezett tanának, valamint annak a tannak, hogy az egyénnek joga van a szabadság konkrét megvalósításához szükséges „térre" minden olyan állami és egyházi hatalommal szemben, amely ezt a teret kényszerrel megszüntetni vagy igazságtalanul korlátozni akarja (→*türelem*, →*emancipáció*). Szűkebb értelemben vett *teológiai fogalomként* (a teológiai antropológián belül) „Isten gyermekeinek szabadsága" Jézus Krisztus üzenetének alapkerigmája (Róm 8,15). A sza-

badság itt a Jézus Krisztusban való →*megváltás* gyümölcse és a tőle kapott Lélek kibontakozása. A keresztény szabadság felszabadulás a bűn, a külső törvény és a →*halál* meghatározó hatalma alól, egyáltalán felszabadulás a világi hatalmasságok szolgaságából. Pozitív értelemben a szabadság jelenti a kötelékeitől felülről megszabadított szív elevenségét, ami a Lélek ajándéka: ez az elevenség a kinyilatkoztatásból, valamint a Jézus Krisztusban kinyilvánított megváltó, isteni szeretet közléséből fakad, és voltaképpeni alapformája a szeretet mint a „legnagyobb kegyelmi adomány". Ez egyrészt nyitott, bizakodó szabadságot jelent az Atyához való viszonyban, másrészt – Isten megváltó szeretetének Lelke által – szerető közelséget minden teremtményhez, minden emberhez, kiváltképpen pedig azokhoz, akik „elfáradtak és terhet hordoznak". Ez a szabaddá tett szabadság az igehirdetés tárgya, ezt alapozza meg mint „testünk megváltását" (Róm 8,23) és ennek kezdetét jelenti az az adomány, amelyet Jézus Krisztusban kaptunk Istentől, de e szabadság még rejtve van és ki van téve a földi létezés veszélyeinek (DS 330-339 378 383 396 633 1521). A földi létezés során a szabadságot sokféle formában fenyegeti az a veszély, hogy a szabadság csak ürügy lesz az önzésre és kicsapongásra (Gal 5,13). A keresztény szabadság lényegénél fogva eszkatologikus természetű: noha már valóban megkezdődött, mégis az egész teremtéssel együtt türelmesen várja, hogy a szolgaságból végérvényesen és tökéletesen felszabaduljon „Isten fiainak dicsőséges szabadságára" (Róm 8,21), amelybe bele kell torkollnia a Jézus Krisztus által szabaddá tett szabadságunknak.

SZABELLIANIZMUS. A szabellianizmus – a →*monarchianizmus (→modalizmus)* egyik válfaja – a 3. és 4. században elterjedt eretnekség (alapítója Sabellius,

akit Rómában 220-ban kiközösítettek), mely tagadta a →*Szentháromságot*: az Istenen belüli háromság az egy és önmagával teljesen azonos Istennek pusztán három különböző viszonya a világhoz (megnyilvánulási módja), úgyhogy az emberré levéssel megszűnik Isten atyasága, a mennybemenetellel pedig fiúsága (DS 112–115).

SZADDUCEUS PÁRT (a párt nevét talán Cádok főpap nevéből kell levezetni: Ez 40,46 stb.). A szadduceus párt Jézus idején szkeptikus-liberális felfogású vallási-politikai párt volt (a szadduceusok a farizeusok ellenfelei voltak), melyhez a zsidóságon belüli uralkodó kasztok tartoztak (papok, patriciusok). A szadduceus párt csak az Ószövetség régebbi iratainak teológiáját fogadta el, elvetette a test feltámadását (Mt 22,23), az angyalok létezését (ApCsel 23,8), valamint túlhangsúlyozta az ember szabadságát és önállóságát.

SZAKRÁLIS ÉS PROFÁN. A szakrális (újlatin műszó, jelentése: a *sacrum*-ra, a szentre vonatkozó) azt jelenti, ami a →*szenthez* tartozik, tehát a →*kultuszt*, a →*szenteléssel* kitüntetett személyeket és dolgokat stb. A profán (az, ami a szent szféra [fanum] előtt [pro] van) a →*világ* világi voltát jelenti, amely ebben a minőségében autonómiára tart igényt a vallással és az egyházakkal szemben. E séma alapja az az elképzelés, hogy a világnak egy bizonyos területét kizárólagosan fenn lehet tartani a szent számára, embereket és dolgokat el lehet ide különíteni, és elsődlegesen a kultusz céljaira lehet rendelni (a kultusz itt jórészt múltba tekintés: →*visszaemlékezés*), és hogy csak a szentnek ezen a területén lehet Istennel közvetlenül kapcsolatba kerülni. A kereszténység profánnak tekinti a világot, vagyis azt vallja, hogy Isten elindította a világ növekvő önállósulásának folyamatát (és ezzel egyidejűleg →*Isten*

önközlésének Jézusban határozottá és felülmúlhatatlanná lett folyamata által a világ Istenhez való egyre nagyobb fokú közeledésének folyamatát). Önmagát azonban a kereszténység nem tekinti szakrálisnak, mert a kereszténység mint egész nem rekeszti ki magát a világból, hanem benne van, hogy ott valósítsa meg magát. A világtól való keresztény elhatárolódás és a világ bűnös állapotának kritikája nem azt jelenti, hogy a kereszténység szakrális szférát teremt magának. Ha a szakrális cselekményben valami vagy valaki világnélkülivé válik, akkor nem szakrális cselekmény még a kereszténység központi megvalósulása, az eucharisztia sem, amely Jézus „profán" életét és halálát jeleníti meg, és ahhoz ad ösztönzést, hogy Isten országának ígéretei a világban megvalósuljanak. Még kevésbé szakrálisak egyházi személyek és intézmények, amelyekre mindig rányomja bélyegét a világ szelleme is. A fogalompár tehát alkalmatlan arra, hogy kifejezze a kereszténység világ- és önfelfogását.

SZARX (görög, jelentése: hús). A *szarx* a Szentírásban nem azt jelenti, amit ma →*„testnek"* nevezünk, hanem az egész embert jelöli, elsősorban mint testi lényt, gyengeségében, esendőségében, kényszerű törvényeknek alávetett voltában és halálra-szántságában, mely tulajdonságok szellemi-személyes valóságát is jellemzik (hasonló jelentésű a „test és vér": Mt 16,17; 19,5; 24,22; Róm 1,3 stb.). Isten ebbe a *szarx*-ba küldte Fiát, hogy megmentse az embert (Róm 8,3). Az ember mint *szarx*, mint „természeti" ember különbözik a lélektől *(→pneuma)* mint megszentelő és éltető isteni erőtől, és egyedül a lélek viheti véghez a „hús" megmentését és megdicsőítését (Mt 26,41; Jn 6,63; Róm 7,5 és köv.; 8,3-14; Gal 3,3 stb.; lásd még: →*trichotomizmus*). Végül is ez a test – amely tehát különbözik Isten pneu-

májától (és az embernek attól az állapotától, amikor átjárja Isten Lelke) – az embernek a →*világhoz* kötődő, tompa-földi lényege, amely elzárkózik a Szentlélek adománya elől, és mindig újból előidézi a bűnt és a halált (1Kor 5,5; Gal 5,16 és köv.; 6,8 stb.). Ám a történelmi, döntésekre kényszerülő, szabad emberi egzisztenciának ez a →*dualizmusa* nem fokozódik abszolút, lényegi dualizmussá, és az ember természeti valóságát nem lehet már eleve, önmagában gonosznak ítélni. – Kollektív értelemben a *szarx* jelentheti a közösséget (Ter 2,23), az emberiséget (Ter 6,12) vagy valamennyi „testi lényt" (Ter 6,17).

SZEGÉNYSÉG. A szegénység az Ószövetségben egyenértékű a nyomorral, a kizsákmányoltsággal, a jogfosztottsággal; a szegénység nem Istentől, hanem a gazdagoktól és hatalmasoktól származó rossz, mely részben a bűn büntetése is. Egész Izrael elnyomatása – vagyis a fogság – után a „szegény" vallási fogalommá lesz, jelentése: „alázatos", „jámbor". A későzsidóság szerint a szegények alkotják az igazi Izraelt. Jézus, aki maga is szegény volt, elítéli a gazdagokat és jóllakottakat (Lk 6,25: „Jaj nektek, akik most jóllaktok, mert éhezni fogtok."), Mt 5,3 szerint pedig boldognak mondja a lélekben szegényeket, vagyis mai exegétikai tudásunk szerint nem az alázatosokat, nem azokat, akik koldusok Isten előtt, nem az együgyűeket, nem azokat, akik hajlandók a lemondásra, hanem a valóban szegényeket és szenvedőket. Jézus megköveteli övéitől, hogy mondjanak le a vagyonukról (Mt 8,20), mégpedig nem etikai motívumok miatt, hanem ama szabadság kedvéért, amely az ő követéséhez kell és amelyre ezáltal lehet szert tenni, valamint a keresztények szükséges egyenlősége és az ő közösségének az egysége kedvéért (vö. ellenséges érzelmek a gazdagok iránt az Újszövetségben, pl. Jakabnál,

az ősegyház vagyonközössége). – Habár Jézus utalt arra, hogy a szegénységet sohasem lehet majd teljesen megszüntetni (Mt 26,11), a keresztény embernek mégis erkölcsi kötelessége, hogy harcoljon a nem önkéntes szegénység ellen, hogy minden eszközt latba vessen a társadalmi nyomor felszámolásáért. Jézus szavából (Mt 26,11) semmiképpen sem lehet azt az utasítást kiolvasni, hogy az elnyomorodást és a társadalmi egyenlőtlenséget megadással csak tűrni lehet. Az önként vállalt szegénység keresztény →*aszkézis* kell, hogy legyen; az →*evangéliumi tanácsok* megfogadásához hasonlóan jele kell, hogy legyen az Egyház hitének, annak a hitnek, hogy a végső idő már megkezdődött, és utalnia kell a keresztény remény alapjára. Bármennyire nehéz legyen is a mai pluralista világban a gyakorlati megvalósítás, a Jézust követő Egyház számára ma is érvényes az a meghagyás, hogy ne gazdag Egyház legyen a szegények számára, hanem szegény Egyház a szegényekkel együtt. – A szegénység vallási fogalomként is megőrzi jelentését, abban az értelemben, hogy a szegénység lemondás a magunk erejéből történő megigazulásról, Isten kegyelmének elfogadása üres kézzel, a szeretet „hiábavaló" pazarlása.

SZEKTA. Szektának nevezik a legkülönbözőbb történelmi eredetű, szándékú, struktúrájú és megjelenésű vallási csoportokat. Vallásszociológiai értelemben a szektát kognitív kisebbségek adekvát társadalmi struktúrájaként lehet felfogni (P. L. Berger), mivel az ilyenek – a szokásostól eltérő valóságdefiníciójuk fenntartása végett – arra kényszerülnek, hogy kicsiny, zárt csoportokban elhatárolják magukat a környezettől. Tehát a tagok csekély száma – ami a szektákat megkülönbözteti a nagy egyházaktól – az egyházi dogmatikától eltérő tanaik szociálpszichológiai következménye. A szekták közelebbi

teológiai jellemzői főképp a következők: a biblicizmus, szigorú etika, önkéntesség, a kiválasztottság sajátos tudata, intézményellenesség, a világi elem kiemelése.

K.F.

SZEKULARIZÁCIÓ. A szekularizációt mint teológiai fogalmat határozottan meg kell különböztetni a szekularizáció történeti-jogi jelenségétől, mely az egyházi tulajdon államosítását jelenti. A szekularizáció nem is a vallás tartalmainak elvilágiasodása vagy kiszorulása a nyilvánosság területéről, hanem a világi voltában tekintett világ önállóságának és értelmességének hitből fakadó elismerése (J. B. Metz). A teológiailag megalapozott szekularizáció tiltakozik az ellen, hogy a vallás bekebelezze a profán történelmet, és a társadalomért végzett szolgálatot valamint az emberibb →*világ* felépítésében való részvételt a keresztény ember legsajátabb kötelességei közé sorolja. A keresztény ember társadalmi–politikai diakóniája, elkötelezettsége tehát nem idegeníti őt el igazi rendeltetésétől, hanem történeti közvetítései által konkrét szemléletességet kölcsönöz e rendeltetésnek.

K.F.

SZELLEM. A szellem az a létező, amelyet két dolog tüntet ki: egyrészt nyitott a →*lét* iránt, másrészt nyitott az iránt, ami ő maga és ami nem ő maga. A szellem alapsajátosságai a létezőnek ez a kétféle, az egyetemes lét iránti és önmaga iránti nyitottsága: →*transzcendencia* és reflexió (önmaga szellemi birtoklása tudatos létében és →*szabadság*). Az egész létre irányuló transzcendenciában az egyes ember „elevennek" és „szubjektumnak" tapasztalja magát; a másik egyest viszont, akivel önfelfogásának horizontjában találkozik és aki nem ő maga, vele szemben álló lénynek, tehát „objektumnak" tapasztalja.

Az egyes létezőnek ez az elhatárolódása a tárgyilag idegentől, valamint az egész lét elgondolásának és megismerésének lehetősége teszi lehetővé a szellemnek a szabad állásfoglalást valamely szabadon választott különössel kapcsolatban, és teszi lehetővé saját lénye önmeghatározásának →*szabadságát*. Az emberi szellem végességét főképpen az bizonyítja, hogy szükségszerűen hozzá van kötve a meglepetést hozó másikkal és idegennel való találkozáshoz, ami mindig töredékes és megtervezhetetlen, és ezért hozzá van kötve a saját →*testéhez* mint a szubjektum és objektum közti közvetítőhöz. Az emberi szellem tehát nem „tiszta szellem", hanem lényegénél fogva „szellemlélek", ami testhez-kötöttsége és ennélfogva térhez- és időhöz-kötöttsége által lesz sajátosan „emberi szellemmé". Az emberi szellem a gondolkodásban, megismerésben és akarásban a szellemként-és-testként megalkotott egész ember →*érzékiségére* és ezzel a tapasztalatra van utalva, ez azonban magának az emberi szellemnek a tapasztalata. Az ilyen tapasztalat azonban sohasem töltheti ki a szellem törekvését a létre, amit tapasztalatának feltételeként állandóan és szükségszerűen végrehajt végtelen transzcendenciája alapján; az emberi szellem mindig véges reflexiói összességükben sem szüntetik meg azt a messzeséget, amely iránt a szellem nyitott, és sohasem tudják megfelelően betölteni a szellem abszolút és végtelen várakozását. A tárgyi tudat – mely mindig elmarad a szellem említett törekvése mögött – tudja (még ha esetleg nem akarja is észrevenni, és ha e tudás megmarad is nem-tematikus tudásnak), hogy őt magát a transzcendenciáját hordozó végtelen mozgásának célja teszi lehetővé (→*titok*, →*Isten*, →*istenbizonyítás*), mely a végesemberi szellem alapja. Ez a végtelen és felfoghatatlan lét zárja körül és hordozza az emberi szellem megismerését és szabadságát, mivel e létből kiindulva és feléje haladva tapasztalja magát a véges szellem önmagára és szabadsá-

gára bízott lénynek; és e lét iránt nyitott az emberi szellem lényénél fogva is (→*egzisztenciál*, természetfeletti →*kegyelem*, →*Isten önközlése*).

SZEMÉLY. (latinul *persona*, amely eredetileg a színjátszásnál használt maszkot jelentette; görögül *proszópon*: arc). A személy fogalmának (elsősorban e fogalom mai értelmében) nagy jelentősége van a teológiában, mivel az ember ama sajátosságaira utal, melyek Istenhez való viszonyának és üdvösséges cselekvésének a feltételei: e fogalom utal az ember szellemi voltára, amennyiben az →*transzcendenciáján* alapul, és amennyiben e szellemiség mozzanatai a magánál való lét, az állandó és elkerülhetetlen ráutaltság a →*lét* egészére és így Istenre (mint az egyes létezőkhöz való ítélő [objektiváló] és cselekvő viszonyának a priori feltételére) és az a szabadság, hogy rendelkezzék önmagával abban a folyamatban, melyben kritikai távolságot tartva érintkezik a végesnek megismert egyes létezőkkel. A személyes lét tehát a szubjektumnak mint szubjektumnak szellemi önbirtoklása a szubjektum tudatos és szabad, a valóság egészére és annak végtelen alapjára, Istenre való vonatkoztatottsága által. Természetesen az ember személyessége csak a konkrét testiségben, a történelmi itt és most-ban, a Te-nek szólított másikkal folytatott dialógusban és így csak közösségben valósulhat meg, a személy eredeti önmegvalósítása csak a világ szenvedőleges tapasztalásán keresztül (intellectus possibilis) mehet végbe. Nem szükséges hosszasan magyarázni, hogy az ember ily módon jellemezhető ontológiai természete az alapja az ember örök érvényességének, felelősségének, Istennel való dialogikus kapcsolatának, annak a képességének, hogy természetfeletti célra hívható meg (→*természet és kegyelem*, →*potentia oboedientialis*), ez az alapja az ember méltóságának, →*halhatatlanságá-*

nak és az erkölcsi értékek abszolút voltának (→*természetes erkölcsi törvény*).

A keresztény teológia azonban (e modern személyfogalmon kívül, illetve annak részeként) ismer egy másik személyfogalmat is, mely a →*krisztológiában* és a szentháromságtanban szerepel (de ezekben sem egészen azonos értelemben, és e krisztológiai illetve szentháromságtani személyfogalom értelmezését illetően nem elhanyagolható különbségek vannak az egyes teológiai irányzatok között is). Ez utóbbi személyfogalom összefügg ugyan az előbbivel, de mégsem egyszerűen azonos vele, hanem egy szubjektumszerű (magánál levő és szabad), konkrét, szellemi természetnek (a fenti értelemben vett személynek) egyik ismertetőjegyét: a „szubzisztenciáját", vagyis a (fenti ismertetőjegyekkel rendelkező) konkrét szellemi természetnek azt a tulajdonságát emeli ki, különbözteti meg és nyilvánítja a személy (→*hüposztaszisz*) legvalóságosabb jegyének, amelynek révén e természet a legközvetlenebbül önmagáé; ez másképpen a végső, tökéletes önmagában való lét; e szellemi természet összetéveszthetetlen hordozója, illetve az, ami egy valóságot a szellemi természet hordozójává tesz. E teológiai megkülönböztetés alapja egyrészt az, hogy Jézus Krisztus egyetlen, egész valóságában mindaz megvan, ami az embert emberré teszi (amit fent a személy modern, tartalmi fogalmához soroltunk), Jézus emberi valósága magában valóan mindenestül teremtményi, véges és teremtett valóság, mely nem azonosítható Isten istenségével, és mégis valóságosan, abszolút, maradandó egységben hozzátartozik Isten Logoszához; Isten kinyilatkoztató jelenléte közöttünk. Mármost a hagyományos keresztény terminológia (körülbelül a →*kalkedoni* zsinat óta, vö. DS 301 és köv.) azt nevezi a Logosz emberi „*természetének*", ami a Logosznak lehetővé teszi, hogy istenségének csorbítása nélkül valóban emberré legyen (a hagyomá-

nyos felfogás ezt a „természetet" nem tekinti dolognak, nem tagadja transzcendenciáját, szabadságát és Istenhez való teremtményi, dialogikus viszonyát). És mivel ez a valóság egészen a Logosz valósága, ezért e hagyományos terminológia szerint a *Logosz* a „személy", vagyis e „természet" hordozója, mely végső egységet kölcsönöz neki és birtokolja, és ennyiben Jézus Krisztusnak ez az emberi „természete" önmagában véve még nem „személy" (ebben a skolasztikus értelemben). A hagyományos felfogás ezzel nem nyilvánítja Jézus Krisztus emberségét kevésbé „személyesnek" (modern értelemben). Ellenkezőleg: ha a személyesség (mai értelemben) egy „magához tért" valóság „magánál-létét" (vagy ennek ontológiai alapját) jelenti, mely „magánál-létre" az jellemző, hogy e valóságot csak ez utalja – mégpedig szükségszerűen (létszerűen és egzisztenciálisan) – egy másik személyhez (TE) és Istenhez, akkor Jézus emberi valóságának „szubzisztenciája" a Logoszban felülmúlhatatlan megvalósulása annak, amit a személyesség jelent. A pusztán teremtményi valóság esetében tehát a személy mint nem teljesen (létszerűen és tudatosan) Istenre hagyatkozó szellemiség negativitást rejt magában. A modern és a hagyományos személyfogalom tehát ily módon összeolvad: a szellemi, magánál levő transzcendencia – amely ek-sztázisánál (önmagából való kilépésénél) végül mindig újból visszaesik önmagába és *önmagában* önállósul (lesz „hüpo-sztaszisszá", vagyis modern értelemben vett véges személlyé, aki explicit módon felismeri személy voltának végességét) – Jézus Krisztusban „ahiposztatikus" lesz önmagában (puszta „természet", de éppen így személy voltában tökéletes) és „enhiposztatikus" lesz Isten Logoszában, ennek az ek-sztázisnak abszolút, Istentől kieszközölt sikere (létszerű és tudatos megvalósulása) következtében.

A személy és a szellemi-individuális természet közti

skolasztikus-teológiai megkülönböztetés alapja másrészt a keresztény szentháromságtanban található. Az embernek szóló isteni *ön*-közlés – mely a megtestesülés és a kegyelem által történik – oly radikális, vagyis általa olyannyira úgy kapjuk meg Istent, amilyen Ő magában valóan, hogy ennek az önközlésnek háromféle aspektusa (Isten üdvrendi háromsága) magában valóan és magáért valóan hozzá kell, hogy tartozzék Istenhez, Istenen *belüli* is kell, hogy legyen: a szellemi valóság- és életteljességnek mint közölhető és mégis megtartott teljességnek tökéletesen eredet nélküli eredetisége, e valóságteljességnek önmaga által objektivált és kimondott volta, e valóságteljességnek az eksztatikusan szent szeretetben való odaajándékozott volta magában valóan megilleti Istent, és e tulajdonságokat nem szabad Isten igazi, abszolút egységére való tekintettel tompa, közvetítés nélküli egyformaságként, halott azonosságá összeolvadó tulajdonságokként elgondolni, mert különben az üdvrendi Szentháromság nem a voltaképpeni Isten lenne magában valóan, hanem véges, nem-isteni, közbülső terület Isten és a kegyelemben részesített ember között, ami kizárná Isten voltaképpeni *ön*közlését. Az isteni lét- és életteljességnek ezt a három aspektusát – amelyek ellentétes egymásra vonatkozásuk következtében összecserélhetetlenek és éppen így teszik lehetővé, hogy ugyanaz az életteljesség (mint nem relatív valóság) esetenkénti egyszeri és ellentétes, háromszor egyszeri módon létezzék – nevezik „személyeknek" is, és ezek különböznek az egyetlen, végtelen létteljességtől mint isteni „természettől". Ennek megfelelően a klasszikus krisztológiai és szentháromságtani dogmát így fogalmazták meg: az egy Jézus Krisztusban mint az emberré lett Logoszban egy személy van (az Atya Igéje) és két természet (az isteni és az emberi) (DS 301 és köv. 801 1339-1346); az egy örök Istenben egy természet (vagy lényeg) van és három személy (DS

75 150 800 1330). Itt figyelembe kell venni, hogy a „személyek" „háromsága" nem *ugyanazt* ismétli meg háromszor, hanem összefogja azt, ami az Atyát, a Fiút és a Szentlelket mindenkor *abszolúte különbözővé*, vagyis egymással viszonylag ellentétessé teszi. A *pusztán* Istenen belüli különbözőségnek mint az egységen belüli különbözőségnek (olyan egység ez, melynek igazi lényege ezáltal valósul meg) az alapjait csak nagyon pontatlan értelemben lehet egy fogalomban ismét összefoglalni, mivel azt a „hármat" csak megkülönbözteti, de nem teszi egyenlővé az, ami őket az itt megjelölt értelemben „személlyé" teszi, mivel a „közös" elem itt már a „természet" abszolút azonossága, aminek következtében a három isteni „személyben" szigorúan csak egyszer van meg az, amit fentebb a „személy" modern fogalmának ismertetőjegyei gyanánt megállapítottunk („magánál-lét" mint lényegének belső megvilágosodottsága, szabadság). – Mindezzel azt akartuk csak megvilágítani itt, hogy amikor a teológiában olyan fogalmakat alkalmazunk, mint a „természet" és „személy", akkor annak a folyamatnak a végén, amely a fogalmak és gondolatok értelmét lényegesen megváltoztatja, nem szabad elfelejteni azt a tárgyi alapot, amely ehhez a tapogatódzó, analóg fogalomalkalmazáshoz vezet, vagyis nem szabad a fogalmat ismét úgy értelmezni, mint kezdetben, s ezzel a krisztológiai és szentháromságtani hittételeknek önkényesen olyan értelmet tulajdonítani, amely voltaképpen egészen helytelen. Jézus Krisztus emberi „természete" tehát korántsem dologszerű-statikus természet, és egyáltalán nem hiányzik belőle az, ami az emberi személyt „személlyé" teszi: a magánál-lét, a szabadság, valamint az imádásban és engedelmességben – mint a teremtményi transzcendencia megnyilvánulásaiban – megvalósuló dialogikus teremtményi viszony Istenhez. És a három „személy" Istenben nem három cselekvő szubjektumot jelent, akik

mind a hárman külön-külön önálló, tudatos és szabad életteljességgel rendelkeznek és szemben állnak egymással, mert ez nem hagyná meg misztériumként az isteni természet egyetlenségét, hanem megszüntetné azt.

SZEMÉLYISÉG. Etikai értelemben akkor beszélünk személyiségről, ha az ember szabad döntésével valóban kitérés nélkül elfogadja a →*személyként* való létet: a titokra irányuló létezés dialogikus jellegét, a szabadságot, a kötelességet, a felelősséget, a bűnösséget (anélkül, hogy elkendőzné), a felebarátját annak elidegeníthetetlen személy voltában, a fájdalmat és a halált. A teljes személyiség a szív és nem az értelem zsenialitásában gyökeredzik.

SZEMIARIANIZMUS: a 4. század közepe táján az ún. homoiánusok és „homoiusziánusok" elmélete, mely homályosan közvetíteni próbált a voltaképpeni →*arianizmus* (az anhomoiánusok) és az Egyház álláspontja között, mely utóbbi szerint a Logosz egylényegű az Atyával. A szemiarianizmus nem fogadta ugyan el a Fiúnak az Atyával való „konszubsztancialitását" (→*homousziosz*), de elismerte, hogy a Fiú hasonló (homoiosz) az Atyához, sőt, mindenben hasonló lényegű vele (homoiusziosz). A szemiarianizmust képviselte pl. a homoiánus Kaisareia-i Akatiosz, a homoiusziánus Ankyra-i Baszileiosz és ennek a dogmatikailag oly mozgalmas évszázadnak több helyi zsinata.

SZEMIPELAGIANIZMUS. A 16. század vége óta szemipelagianizmusnak nevezik azt az eretnek elméletet, amelyet néhány Szent Ágoston utáni gall teológus (Lerins-i Vince, Reji-i Faustus stb.) dolgozott ki, és amely ügyetlenül közvetíteni próbált az igazhitű (ágostoni) kegyelemtan és a →*pelagianizmus* között. A szemipela-

gianizmust 529-ben Dél-Franciaországban az →*Orange*-i zsinat (Arles-i Caesarius) dekrétumai elítélték (DS 352 370-397). A szemipelagianizmus primitív →*szinergizmussal* felosztja az üdvösséget Isten és ember között: az ember saját erejéből egyedül teszi meg az első lépést az üdvösség felé; annek az autonóm „jóakaratnak" megfelelően Isten azután megadja az üdvösség beteljesüléséhez szükséges kegyelmet. A szemipelagianizmus képviselői természetesen joggal hangsúlyozták Ágostonnal szemben →*Isten üdvözítő akaratának* valódi egyetemességét.

SZEMLÉLŐDÉS (latinul *contemplatio*). A szemlélődés abban áll, hogy az ember Istennél időzik, Isten jelenlétét éli át. A keresztény →*misztika* különbséget tesz a (pszichikai igyekezet által) megvalósított szemlélődés és az (Isten által) belénk „öntött" szemlélődés között, amikor kegyesen Isten ismerteti meg magát az egyes emberrel. Ez utóbbi a voltaképpeni szemlélődés, amelyben az ember közvetlenül (tehát anélkül, hogy szellemi képességeit irányított, tárgyilag rögzített és közvetített módon működtetné) átengedi magát a lényegével együtt adott, de a kegyelem által felemelt →*transzcendenciájának*. Mivel a szemlélődés kizárja az ember lényegének bizonyos perifériikusabb működéseit (mint amilyen pl. a racionális, részletező megismerés stb.), ezért a szemlélődés eleinte „szárazság", „sötét éjszaka", amelyben az ember megtisztul kifelé irányultságától.

SZENT. A szent vallási alapfogalom, amelyet természetesen más és más módon értelmeznek a vallástörténetben, a vallásfilozófiában, a biblikus és dogmatikus teológiában. A vallástörténetben a szent jelentheti mindazt, amit az ember tisztel, de főképpen azokat a hatalmakat, amelyek az élet bármelyik területén megnyilvánulhatnak (hierofániákban, kratofániákban stb.)

és amelyeknek különböző fajtáit a vallástudomány kutatja. A vallástudománynak itt elkerülhetetlenül fel kell használnia a vallásfilozófia alapvető kategóriáit (mint amilyen a vallási →*tapasztalat* stb.). A vallási tapasztalat alapos vallásfilozófiai elemzése kimutatja a szentre vonatkozó alaptapasztalatról, hogy az elsősorban a szent hiányának a tapasztalata ebben a történelmi („profán") világban, mivel a létezés csúcspontjain (a szeretetben és a halálban) megmutatkozik ugyan a szent a maga jellegzetességében, de nyomban el is rejtőzik és kétértelműségbe burkolódzik. A szentnek ez a megmutatkozó jellegzetessége jelzi egyrészt a szent szükségszerű voltát (mivel egyedül a szent szavatolhatja a létezés és egyáltalán a világ értelmét: →*üdvösség*), másrészt szabad voltát (mivel az ember nem követelheti ezt az üdvösséget, hanem csak remélheti, hogy megkapja a →*titoktól* mint a lét szent alapjától →*kegyelemből*). A vallásfilozófia ezzel leleplezi a szent esemény-jellegét. A biblikus teológia pedig egyenesen bizonyítja a szent esemény-jellegét, amikor kimutatja, hogy →*Isten szentsége* már az ószövetségi kinyilatkoztatásban is a történelmet eldöntő és gyógyító beavatkozás. Izrael Szentje Jahve, mert a →*kiválasztással* és a →*szövetség* megkötésével népét tulajdonává, a történelembe ágyazott területévé teszi, amely etnikai és kultikus értelemben elkülönül a profántól, a →*világtól* (ez az elkülönülés a gyökere a héberben a „szent" szónak). Csak a szenthez tartozásból következik az erkölcsi szentség követelménye. Az Újszövetség megtartja ezt a nyelvhasználatot (Róm 1,7; 1Kor 1,2; 1Pt 1,15 és köv.; 2,9), természetesen egy alapvető eltéréssel: az Újszövetség szerint a végérvényes és egyetemes üdvösség egyedül Jézusban van, úgyhogy a szent most már nem a világtól elkülönített, valami sajátos szférában üresen hagyott terület. A vallási tapasztalatnak és a kinyilatkoztatás tartalmának ezzel a tényével

szemben a dogmatikus teológiának azt a problémát kell megoldania, hogy el ne mossa a határt Isten és teremtmény között, amikor határozottan állítja az ember szentségét mint az ember valódi, belső minőségét (DS 1512 és máshol): →*Isten önközlése*, →*megszentelő kegyelem*.

SZENTEK EGYESSÉGE (latinul *communio sanctorum*). A szentek egyessége hitcikkely, amelyet az 5. században iktattak az apostoli hitvallásba. A szentek egyessége a *koinónia* újszövetségi fogalmán alapul (koinónia: közösség), amely jelenti a hitbeli közösséget, az eucharisztikus közösséget, továbbá az összes híveknek Jézus Krisztussal és egymással való közösségét. A fogalomban főképp ezt a tartalmat kell látnunk ma is: a „szentek" elsősorban azok, akik →*Isten népéhez* tartoznak, akik egyek a Szentlélekben, a megigazulás kegyelmében, a szeretetben, a szentségek megvalósításában, és akik ennek megfelelően imádsággal közbenjárnak egymásért és tettekkel segítik egymást. Eszerint a szentek egyessége jelenti az egységet a már meghaltakkal és az angyalokkal is (→*tisztítótűz*, →*búcsú*, →*szentek tisztelete*).

SZENTEK ÉRDEMEI. A szentek érdemeinek félreérthető fogalmát csak a 14. században alkották meg a →*búcsú* teológiájával kapcsolatban (DS 1025 és köv. 1447 és köv. 1467 és máshol), de maga a dolog független azoktól a történelmi körülményektől, amelyek e kifejezés megalkotásához vezettek, sőt, e kifejezés egy másik képpel ugyanazt fejezi ki, amit az Egyház e kép nélkül is mindig világosan tanított: azt ti., hogy Isten minden egyes ember üdvösségét akarja (mégpedig ennek az üdvösségnek minden vonatkozásában), tekintettel Jézus Krisztusra, az ő végtelen →*elégtételére*, a kereszten szerzett „érdemére" (DS 1528 és köv. 3670 3891 és máshol)

és Jézus Krisztus egész testére (→*Krisztus teste*), amelynek Őtőle és Őbenne van ereje önálló cselekvésre, és ezt valamennyi tagjának javára fordítja (vö. 1Kor 12,25 és máshol). Amennyiben Jézus Krisztus (és az ő teste) üdvözítő valóságának egésze úgy hat, hogy ez a hatás – elsősorban a búcsú által – az ideig tartó →*büntetések* eltörlését eredményezi, annyiban beszélhetünk a szentek érdemeiről. Hogy miképpen hatnak a szentek érdemei, azzal kapcsolatban lásd: →*búcsú*.

SZENTEK TISZTELETE. Az egyházi tanítóhivatal beszél a szentek jelentőségéről, amikor azt mondja, hogy az →*Egyház* jel a népek között, és az Egyház hitelre méltóságának alapját szentségében látja (DS 3013 és köv.). A szentek tisztelete a tanítóhivatal szerint megengedett és hasznos (DS 1823 és máshol; II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 50 és köv.), de nem kötelessége az egyes hivőnek. A szentek tisztelete összhangban van a Szentírással, mert a szent Egyház tagjainak →*szentsége* nemcsak erkölcsi követelmény, hanem elsősorban maga a történelmi, eszkatologikus módon győzelmes →*kegyelem*, amelyet dicsőíteni kell (vö. pl. Ef 1,6.12.14); a „tanúk koszorújának" (Zsid 12,1) tisztelete és a szentek segítségül hívása (különböző adományaik és →*karizmáik* szerint) hozzátartozik Isten kegyelmének dicséretéhez. A katolikus teológia nemcsak a szentté válás puszta *lehetőségéről* beszélhet; az Egyház igazi szentségének tétele (→*Egyház szentsége*) nemcsak az Egyház objektív intézményeire (pl. a szentségekre) vagy egyedül az ősegyházra vonatkozik. E szentséget tanúsítani kell a világ előtt, és e szentségnek történelme van: a kanonizált (szentté avatott) szentek – akik teremtő példái annak a szentségnek, amelyet egy bizonyos kornak meg kell valósítania – a keresztény létezés mindenkori új stílusával, konkrét példájukkal utat mutattak másoknak a kereszt-

ténység alkotó befogadásához, új megértéséhez. Bizonyos szentek tiszteletének megszűnése, sőt eltűnése a szentek jegyzékéből azt mutatja, hogy az említett példaszerűség történelmileg elhalványulhat, vagy újból világosabban előtűnhet. Ez semmit sem jelent e szentek örök sorsára vonatkozólag, mert az Egyház tévedhetetlennek tartja magát a hivatalos boldoggá- és szenttéavatásban: ebben hivatalosan-reflektáltan ragadja meg történelmi önmegvalósításának módjait. Ha egy szent példaszerűségét elismerik és hódolnak előtte, akkor a szent tiszteletéről vagy „dulikus →*kultuszáról*" beszélünk, ami határozottan különbözik az egyedül Istennek járó →*imádástól* (a „latreutikus kultusztól"). Mivel a szent ama tulajdonsága, amelynek következtében követésre méltónak elismerjük, Isten kegyelmének ajándéka, a szentek tisztelete mindig magának Istennek dicsérete és dicsőítése is. A szentek közbenjárása érettünk nem tekinthető történelmi életüktől független, új történelmi kezdeményezésnek; a szentek közbenjárása tárgyilag nem más, mint életük maradandó érvényessége a világ számára Isten előtt. A vallásos embernek nehezére eshet a szentek tisztelete, mert e tisztelet teremtett valóságra irányul, mely nem azonos az abszolútummal. Ezzel szemben meg kellene gondolni, hogy a valóban tökéletes vallási →*aktus* a teremtményt is meg tudja találni Istenben, mert a teremtmény érvényessége nem csökken, hanem gyarapodik Isten növekvő közelségében. Természetesen a népi vallásosság Istent gyakran csak *egy* valóságnak tekinti más valóságok *mellett*, és bizonyos szentek iránti vonzalma gyakran nem azok konkrét példaszerűségéből fakad (amely mindig megítélése is a tisztelőknek), hanem ellenőrizhetetlen érzelmi motívumokból táplálkozik vagy a vallási giccs befolyásának következménye, ám a katolicizmus ilyen jelenségei nem lehetnek akadályai a szentek józan tiszteletének.

SZENTELÉS: az az érzékelhető cselekvés, amellyel valamely dolgot kivonnak a profán használatból és a kultusz területén sajátos istentiszteleti tárggyá tesznek. A katolikusoknál valaminek a megszentelése (megáldása) azonos a közbenjáró imádsággal, amelyet a dolog használójáért mondanak; ez az imádság magát a dolgot egyáltalán nem ruházza fel mágikus erőkkel; egy személy felszentelése (az apátszenteléstől, szerzetesnők megáldásától stb. eltekintve) többnyire azonos az ordinációval *(→egyházirend)*, amely a személyt valamilyen papi hivatallal *(→papság, →püspök, →diakónus)* ruházza fel. – Lásd: *→szakrális és profán.*

SZENTELMÉNYEK. A szentelmények (az egyházi törvénykönyv definíciója szerint: 1144. kánon) dolgok vagy cselekedetek, amelyeket az Egyház – a *→szentségeket* bizonyos fokig utánozva – arra szokott használni, hogy imádsága alapján elsősorban lelki hatásokat érjen el velük. A szentelmények közé tartoznak: liturgikus imádságok és cselekedetek („szertartások") a szentségek kiszolgáltatásánál, ördögűzések (exorcizmusok), áldások, tárgyak (kelyhek, rózsafüzérek stb.) megszentelése és azok ezt követő használata. Tárgyilag a szentelmények mind megegyeznek abban, hogy az Egyház közbenjáró imádságai (vagy ezeken alapulnak és ezekre vonatkoznak), amelyekkel a szent Egyház közbenjárólag fellép valakiért: azért a tagjáért, akinek hivatalt ad (pl. apátszentelésnél), vagy aki használ valamilyen „megszentelt" (vagyis hivatalosan és kizárólagosan liturgikus célokra rendelt) kultikus tárgyat (szenteltvíz, kehely stb.) vagy profán tárgyat (házszentelés, gépkocsi megáldása) és használat közben gondol az Egyháznak erre a közbenjárására, valamint közbenjárás olyan emberekért, akik bizonyos életkörülmények között vannak (anyák megáldása, exorcizmusok stb.). Ez a

„közbenjárás" nem merül ki abban az imádságban, amelyet a szentelmény megvalósításánál a pap (esetleg hadarva és oda sem figyelve) elmond; ez az imádság elsősorban annak az imádságnak a kifejezése, amelyet explicit vagy implicit módon mindig elvégeznek egymásért Jézus Krisztus egy testének megigazult tagjai. A szentelmények a testileg létező embernek értelmes és áldásos vallási megvalósulásai az Egyház kézzelfogható közösségében (és értelmük hasonló a szentségekéhez). Nem szabad elvetni őket (DS 1255 1613 1746 1775), de a szentelmények egyéni felhasználása terén az egyes keresztény szabad. Látni kell és el kell hárítani a babona és a mágia veszélyét.

SZENTHÁROMSÁG: a →*kereszténység* amaz alaptitkának megjelölése, hogy →*Istenben* egy természet és három személy van (Atya, Fiú és Szentlélek).

I. A Szentírás tanítása

a) Az Ószövetségben a Szentháromság feltárható misztériumként rajzolódik ki: Isten az abszolút →*titok*, aki azonban történelmi cselekvés útján kapcsolatba lép az atyákkal; ez a feltárulkozó önmegmutatás kétféleképpen létezik: az „Ige" által, amelyben Isten jelen van, és a „Lélekben", amely lehetővé teszi ennek az „Igének" a megértését. De amíg nem következett be történelmileg Isten felülmúlhatatlan önközlése Jézus Krisztusban és a Szentlélekben, addig a Szentháromság kinyilatkoztatása egy olyan valóság hírüladása lett volna, amely egyáltalán nem létezett az emberi történelem területén. *b)* Az Újszövetség – amely „Istenen" mindig az Ószövetségben cselekvő Istent, Jézus Atyját érti – tanúsítja →*Jézus Krisztus* (a Fiú) istenségét; Őbenne van ugyanis jelen a Lélek teljessége (Lk 4,18), a bűnbocsánat (Mk 2,1-12 és a párhuzamos helyek), Ő ura az Istentől

származó ószövetségi törvénynek (Mk 2,23-28 és a párhuzamos helyek), Őbenne valósul meg felülmúlhatatlanul az Istenhez való közelség (Mt 11,25 és köv.; Jn 10,30) és az „én vagyok" (Jn 8,58; 10; 11,25 és máshol; →*Jahve*). Ugyanígy tud az Újszövetség a →*Szentlélek* istenségéről is, aki Isten Lelkeként az Istentől származó üdvösség teljessége (Lk 4,18; Tit 3,5 és köv.). De a Fiú és a Lélek *mint* magának Istennek a jelenléte mégsem azonos egyszerűen azzal, akit kinyilatkoztat; vonatkozásban vannak vele, Ő küldte őket, mindkettő sajátos „viszony"-ban van az Atyával (Jn 1,1.18; 15,26). Az Újszövetségnek tehát – miközben ragaszkodik ahhoz, hogy egy az Isten – tudomása van az Istenen belüli *háromságról*: az Atyáról, a Fiúról és a Szentlélekről, akik eltérő üdvözítő működésük következtében különböznek egymástól, és mégis annyira azonosak, hogy a Fiú és a Lélek nem tekinthetők pusztán a világban működő Isten (lefokozott) erőinek (vö. a nagyszámú „trinitárius helyet": pl. Mt 28,19; 2Kor 13,13 stb.). Habár az Újszövetségben a „három" nem úgy különbözik egymástól, mint ahogy a modern személyfogalomból következnék, ez távolról sem jelenti azt, hogy az Újszövetségben nincs meg köztük az a különbség, amelyet az Egyház dogmája állít. Az Újszövetség, mely keresi a megfelelő kifejezéseket, világosan kimondja: a konkrét Jézus számunkra magának Istennek a létezése közöttünk, és Jézus mégsem az Atya, s ez a különbözőség nem pusztán Jézus emberi valóságán alapul. A Lelket Isten önátadásának tapasztaljuk, de úgy, hogy a Lélek segítségével az eredet nélküli Isten (az Atya) körül nem határolható végtelenségéről szerzünk tapasztalatot.

II. Az egyházi tanítóhivatal tanítása

A Szentháromság szigorú értelemben vett titok (mysterium absolutum), amelyről a kinyilatkoztatás

nélkül nem szerezhetünk tudomást, és amelyet a teremtett értelem a kinyilatkoztatás után sem képes benső lényege szerint átlátni. E titok közelebbről ezt jelenti: *a)* az egy Isten három „személyben" (szubzisztenciában) létezik, ez a három személy az egy isteni természet (az egy isteni lényeg, az egy isteni szubsztancia), és ezért mindnyájan egyformán örökkévalóak és egyformán mindenhatóak (DS 44 188 526 és köv. 1330 és köv.). – *b)* Ez a három személy (reálisan) különbözik egymástól (DS 75 531 és köv. 1330 és köv. 2828): az Atya eredet nélkül birtokolja a szükségszerű isteni lényeget (DS 188 75 800 1330 és köv.); a Fiú az isteni lényegnek egyedül az Atya által történő örök közlése („nemzés", a „Logosz" kimondása) által létezik (DS 44 188 és köv. 804 és köv. 1330 és köv.); a Szentlélek nem nemzés által van, hanem egyetlen „lehelet" (spiratio) által az Atyától és a Fiútól származik (mint egyetlen elvtől) (DS 75 112 850 1300 és köv. 1331). – *c)* Az eredésnek e kétféle viszonya következtében tehát Istenben egymástól (reálisan) különböző (DS 528 573 1330) vonatkozások (DS 408 528 531 és köv. 573 1330; →*reláció*) és proprietások vannak (DS 531 és köv. 573 800), amelyek azonban a maguk részéről nem különböznek reálisan Isten lényegétől (DS 803 és köv. 1330). Mindegyik személy az egy Isten; bennük különbség nélkül azonos minden, ha eltekintünk a vonatkozások ellentététől (DS 1330). Mindegyik isteni személy egészen benne van bármelyik másikban (→*perikorézis*; DS 1331), mindegyik az egy igaz Isten (DS 529 680 790 851). „Kifelé" (a teremtett létezővel szemben) csupán egyetlen *ható*elvet alkotnak (DS 800 1330). Az alkalmazott fogalmakat nem definiálta az egyházi tanítóhivatal.

III. A szentháromságtan dogmatörténetéről

E titok dogmatörténete tárgyilag abból az egyetlen erőfeszítésből áll, hogy az Egyház megőrizze az Újszövetség kijelentéseit, és megvédje őket (a nyugati gondolkodás teljes fogalmi apparátusának – →*természet*, →*személy*, →*lényeg* stb. – felhasználásával és kidolgozásával) a bibliai titok feloldásának mind kifinomultabb kísérleteivel szemben (egyre kifinomultabb fogalmi apparátust alkalmazva). A Szentháromsággal kapcsolatos alapvető (és *a priori* várható) eretnekségek a következők voltak: →*modalizmus* (a Szentháromság Istennek pusztán „számunkra való" aspektusa), →*triteizmus* (az Atya, a Fiú és a Szentlélek egyszerűen három isten; „egységük" csak fogalmi egység), →*szubordinacianizmus* (ennek különféle formái: a Fiú és a Szentlélek az Atya „teremtményei"; az egy Isten lefokozott erői).

IV. „Immanens" és „üdvrendi" Szentháromság

Alapelvként le kell szögezni (a Szentháromságban való hit tényleges kifejlődése és a mai rendszeres teológia alapján), hogy Isten a teremtménynek szóló abszolút önközlésében olyannyira saját magát közölte, hogy az „immanens" (magában Istenben levő) Szentháromság azonos az „üdvrendi" Szentháromsággal (amely az ember üdvösségét kieszközli; vö. →*Isten bennünk lakozása*). Megfordítva: Isten hozzánk való viszonyának háromsága már maga Isten valósága, amilyen Isten önmagában: három-„személyűség". Tehát hitbeli tapasztalatunk alapján, melyet Isten igéje (Jézus – Szentírás) maga ajándékoz nekünk, a következőket mondhatjuk: a világnak szóló abszolút isteni önközlést *mint* a közelünkbe jött titkot abszolút eredet-nélküliségében Atyának; *mint* a történelemben cselekvő elvet Fiúnak;

mint nekünk ajándékozott és elfogadott adományt Szentléleknek nevezzük. Bár ezzel a „mint" szócskával az önmagunkra vonatkoztatást fejezzük ki, itt mégis valósággal Isten „magában való" önközléséről van szó; az általunk kimondott háromság tehát Istennek magában való háromsága. De mivel mindkét esetben Isten közléséről van szó (és nem két teremtményi értelemben különböző hatásról), ezért mindig „ugyanarról" az Istenről van szó.

V. Részletes megfontolások a Szentháromság teológiájával kapcsolatban

1. A kinyilatkoztatás szerint Istenben mint az immanens, szubsztanciális és szükségszerű aktuális élettevékenységek elvében a cselekvés nem valamilyen képességből fakad (processio operationis), hanem a cselekvés által közölt valóság a cselekvő tiszta aktualitásából (processio operati) származik: Isten nem szorul változásra, hanem Őbenne saját teremtetlen létének abszolút, teljes közlése megy végbe *két* eredésben (processiones) annak megfelelően, hogy a végtelen szellem lényege a megismerés és a szeretet. Az Atya – azzal, hogy a végtelen megismerésnek egyetlen aktusában megismeri önmagát és megismer minden benne megismerhetőt – kimondja saját lényegét (nocionális aktus), és közben megvalósul a „nemzés" fogalma: az élő eredete az élőből saját elevenségének közlése által; a hozzá hasonló tételezése (bibliai kifejezéssel: Isten egyszülött Fia ‚Logosz). Azáltal, hogy az Atya és a Fiú (görögül: az Atya a Fiú *által*, ami tárgyilag ugyanazt jelenti) egyetlen hatóelvként szeretetben akarja és helyesli önmagát, végbemegy egy eredés (Jn 15,26), amely az isteni lényeg közlése, mégpedig vagy a szeretőnek a szeretett iránti egybehangoló vonzódása („lehelés"), vagy az isteni valóságnak szeretetben való elfogadása: Szentlélek.

2. Ezt a két eredést tisztán *relatív* valóságok gyanánt kell felfogni, mert a maguk valóságában azonosak az isteni lényeg abszolút létével, és ez a két eredés mint két különböző eredés mégsem lehet semmi (→*reláció*). A *két* eredés tehát *négy* relációként létezik: nemzés, nemzettség, lehelés és leheltség; az eredések és relációk nem reálisan, hanem gondolatilag (virtuálisan) különböznek az isteni lényegtől.

3. Az egyetlen isteni valóság tehát háromszoros, „hiposztazáló" (mert relációként összetéveszthetetlen), relatív létmódban létezik: a nem-közölt közlésnek mint nemző kijelentésnek a létmódjában; a közöltségnek mint nemzés általi kijelentettségnek a létmódjában; a közöltségnek mint az egymást szerető valóságok lehelés általi, szerető vonzódásának (vagy elfogadásának) létmódjában: az egy Isten lényegének egyetlenségében három „személyként" létezik a hiposztazáló relációk háromsága miatt, vagyis az egyetlen szellemileg tudatos (esszenciális) magánál való létnek háromszorosan ellentétes relativitásában létezik. Ha a „három személy" kifejezés kapcsán önkéntelenül és öntudatlanul a →*személy* modern fogalmának formális lényegéből indulunk ki, akkor önkéntelenül három különböző szellemi cselekvés-központra gondolunk, amelyek vonatkozásban állnak egymással. De ekkor nemcsak azt a hibát követjük el, hogy egy olyan fogalmat veszünk alapul, amely idegen az egy Isten három →*hüposztasziszának* régi tanától, nemcsak abban tévedünk, hogy Jézus Krisztus pszichikai-*emberi* cselekvés-központját hamisan isteni cselekvés-központként fogjuk fel és ez utóbbit, megint csak hamisan, mint különbözőt szembeállítjuk az Atyáéval, hanem ekkor tárgyilag a →*triteizmus* álláspontjára is helyezkedünk, és ez ma igen nagy veszélyt jelent a vulgáris vallási felfogás számára, amely csak félig-meddig érti az Egyház szentháromságtanát. Az egy Isten

Atya, mert eredet nélküli *forrás* (mint önmagát közlő Isten!), az egy Isten Fiú és Ige, mert azáltal, hogy az Atya kimondja önmagát (és így Atya), ez az önmaga-által-kimondottság viszonylag ellentétes valóságként *létezik* az isteni életen belül, és az egy Isten relatív valóságaként reális különbséget és így relatív felcserélhetetlenséget alkot Istenben; az egy Isten Szentlélek, mert az Istenen belüli második életfolyamat, a vonzódó (és elfogadó) szeretet életfolyamata hasonló relatív különbözőséget tételez.

SZENTHÁROMSÁG-MISZTIKA: a →*krisztusmisztikához* hasonló misztikus tapasztalat, amelyben éppen az embernek a három isteni „személyhez" való, kegyelemből fakadó viszonya valósul meg. A misztika történetében a szentháromság-misztikának nincs akkora jelentősége, amekkorát a misztérium üdvtörténeti jelentősége alapján várni lehetne. Ennek oka talán az, hogy a →*misztika* elméleti alapsémája egészen az újkorig az Istennel való egyszerű, „módozatok nélküli" egyesülés volt (az isteni élet puszta csendességében).

SZENTHÁROMSÁGTAN: az egy Isten háromságos voltának teológiája (→*Szentháromság*). Feladata: hogy lehetőségeihez mérten megközelíthetővé tegye a hitkészség és a hitfelfogás számára a keresztény kinyilatkoztatásnak ezt a legnagyobb →*titkát*. Nyomon követi e titok kinyilatkoztatásának történetét az Ószövetségben és Újszövetségben, e titok teológiai megfogalmazásának történetét, vizsgálja a szentháromságtannal szemben álló nézeteket (→*triteizmus*, →*szabellianizmus*, →*unitarizmus*), kidolgozza e tan fogalmi kifejezésének eszközeit (egység, →*személy*, →*természet*, →*lényeg*, →*reláció*, →*perikorézis*), igyekszik a lehető legvilágosabban és -érthetőbben megfogalmazni e tant. Mindehhez ma még elsősorban

az a további feladat járul, hogy megvilágítsa az Istenen belüli „immanens" Szentháromság eme tanának vallási jelentőségét: Isten abszolút önközlése – mint olyan lénynek az önközlése, akire „eredet-nélkülisége" miatt már semmilyen norma nem vonatkozik („Atya") – szükségszerűen két közlési módban történik; az egyik Isten önkimondásának történelmi jelenléte a világban (→*„Logosz"*, „Fiú"), a másik az önmaga elfogadását kieszközlő, az ember legbensőbb alapjának szóló megszentelő közöltség (*„Szentlélek"*); e közlési módokat azonban olyannyira Isten *ön*közlésének módozataiként kell felfognunk, hogy különbözőségüket nem gondolhatjuk a teremtmény által megalapozottnak (ami végső soron megszüntetné az önközlés *ön*közlés voltát), hanem e módozatok „magában valóan" megilletik Istent magát, e módozatok vele egynemű, kegyelemszerű megnyilvánulásai az isteni életen belüli kettős közlésnek, melyek háromszoros, Isten azonosságának eleven teljességét jelentő relatív különbözést alapoznak meg Istenben. Más szavakkal a szentháromságtannak – abból az axiómából kiindulva, vagy arra az axiómára célozva, hogy az „immanens" és az „üdvrendi" Szentháromság azonos, és sem az egyiket nem szabad tagadni a szabellianizmus módjára, sem a másikat nem szabad lefokozni a puszta →*appropriációk* szintjére – meg kell mutatnia, hogy amikor megvalljuk, hogy Jézus Krisztusban és az ő Lelkében kegyelmet kaptunk Istentől, akkor hittel valljuk már a Szentháromságot is, még ha vallási és egzisztenciális értelemben nem látjuk is egykönnyen asszimilálhatónak e misztériumnak a klasszikus teológia által adott hajszálfinom megfogalmazását.

SZENTÍRÁS. 1. A Szentírás teológiájának kiindulópontja. Isten →*kinyilatkoztatása a)* történelmi, vagyis eseményszerűen térben és időben

következik be és ezért áthagyományozásra szorul (→*hagyomány*), amely mindig újból tanúságot tesz róla; *b)* szóbeli, vagyis alkotóelemei közé tartozik az emberi fogalom és így a szó; *c)* társadalmi, vagyis nem csupán az ember személyes belső világához szól, hanem az „Egyházhoz" mint ennek az üzenetnek éppoly eredeti befogadójához, az Egyházhoz, amelynek tartósan tanúsítania kell ezt a végérvényessé lett kinyilatkoztatást; *d)* eszkatologikus, vagyis ezt a kinyilatkoztatást már nem fogja felváltani egy újabb, e világon belüli kinyilatkoztatás. Ha Isten kinyilatkoztatása ezzel a négy lényegi mozzanattal olyan kulturális szinten éri el az emberiséget, hogy az már ismeri az írást és már vannak írott szövegei, akkor Istennek az a szándéka, hogy az emberiség írásban rögzítse ezt az áthagyományozásra szoruló, szóbeli, egy bizonyos közösségnek szánt és végérvényes kinyilatkoztatást. Az eredeti kinyilatkoztatás-üzenetnek (az apostoli →*kerigmának*) ezt az írásos objektivációját – amely a régi és az új szövetség (→*ószövetség*, →*új szövetség*) egyházában ment végbe addig, amíg le nem zárult ez az eredeti kinyilatkoztatás-folyamat; mely objektivációnak az a sajátossága, hogy Isten sajátos szerzői közreműködésének (a →*sugalmazásnak*) a hatására a kerigma, vagyis az eredeti kinyilatkoztatás-folyamat és -tartalom tiszta, torzítatlan objektivációjának tekinthetjük ezt az írásos rögzítést (olyan objektivációnak, amely legalább a lényeges tartalmakat megragadja és más, nem-normatív objektivációktól elhatárolja: →*kánon*); mely objektiváció ennélfogva magától lesz forrása és normája e kinyilatkoztatás későbbi tanúsításának – nevezzük „Szentírásnak".

2. Pozitív adatok. A Szentírás másik neve: „Biblia" (görög, jelentése: írott lapok, könyvtekercs). A Biblia megjelölései magában a Bibliában: „a szent könyvek", „az írások", az „írás". A bibliai könyvek

felosztása az Ószövetségben: törvény, próféták és írások (zsidó felosztás), vagy: történeti, tanító és prófétai könyvek (katolikus felosztás); az Újszövetségben: evangéliumok, apostolok cselekedetei, levelek és jelenések. Az egyes bibliai könyvek keletkezésének helyét és idejét, valamint szerzőségét a biblikus tudományok kutatják (vö. →*exegézis*). Az Ószövetség (melyet legnagyobbrészt héberül, helyenként görög és arámi nyelven írtak) héber nyelvű kéziratai a Kr. u. 9., 10. és 11. századból maradtak fenn, ezekhez járul még nagyszámú, a Holt-tenger vidékén talált töredék a Kr. e. 3. századtól Kr. u. 68-ig terjedő időszakból (köztük egy teljes Izajás-kézirat, mely Kr. e. 100 körül keletkezett), a Nash-papirusz a rajta lévő töredékekkel (amelyek valószínűleg még Krisztus előtt vagy a Kr. u. 1. században íródtak) stb. Az Ószövetség régi görög fordítása (Septuaginta) nagyszámú kéziratban és töredékben maradt fenn a Kr. e. 2. és a Kr. u. 4. század közti időszakból. Az Újszövetség eredeti kéziratai is elvesztek. Eredeti görög szövege fennmaradt töredékekben a Kr. u. 2. és 7. század közti időszakból, és 50 teljes kéziratban a Kr. u. 4. és 10. század közti időszakból. A Bibliának régi és modern nyelvekre való fordításai közül a katolikus teológia szempontjából kivételes jelentősége van Szent Jeromos latin fordításának (a Vulgata-nak, ami „általánosan használt"-at jelent), mely a 4. század vége felé készült, mert a tridenti zsinat ezt a fordítást megbízhatónak és szentírási bizonyításra alkalmasnak ítélte (→*Szentírás hitelessége*; DS 1506) (Szent Jeromos az Újszövetségnél főleg az ólatin szöveget revideálta és elsősorban az Ószövetséget fordította le újból latinra). Ezenkívül az Egyház egyre inkább ajánlja a tudomány által feltárt eredeti szöveg használatát (II. vatikáni zsinat, Dei verbum 22).

3. A Szentírás keletkezésével kapcsolatban: →*sugalmazás*.

4. A Szentírásnak más, a korai Egyházban keletkezett írásoktól való elhatárolását és ennek az elhatárolásnak a megismerését illetően lásd: →*kánon.*

5. A Szentírás tévedésmentessége. A Szentírás tévedésmentessége következik az isteni sugalmazásból és Isten szerzőségéből, valamint abból, hogy a Szentírásnak normatív funkciója van az Egyház számára, az Egyház ama működése számára, amellyel az igazságot szolgálja és az Egyház tévedhetetlen →*tanítóhivatala* számára. (A Szentírás tévedésmentessége DHI, amennyiben a Szentírás voltaképpeni hitbeli és erkölcsi tanításáról van szó: DS 1501 1504 3006 3029 3291 3629). A II. vatikáni zsinat az iskolás teológiánál világosabban tesz különbséget Isten mint a Szentírás „szerzője" és az emberek mint annak „igazi szerzői" között. Kerüli a „tévedésmentesség" fogalmát, és helyette azt tanítja, hogy a Szentírás könyvei „biztosan, hűségesen és tévedés nélkül tanítják azt az igazságot, amelyet Isten a mi üdvösségünkre le akart íratni a szent iratokban" (Dei verbum 11). A Szentírásban található állítólagos „tévedésekkel" kapcsolatban a következő magatartást tanúsíthatjuk: *a)* megvizsgálhatjuk, mit jelent és mit állít valójában a szóban forgó tétel, és az →*irodalmi műfaj* gondos elemzésével kikutathatjuk, hol húzódik közelebbről a szándékolt kijelentés határa (DS 3373 3862 és köv. 3898; II. vatikáni zsinat, Dei verbum 12); *b)* figyelembe vehetjük azt, hogy egy kijelentés mellékes mozzanatai elkerülhetetlenül és mindig elmosódnak, még az egyértelműen igaz tétel esetében is (amint ez kiviláglik ott, ahol a Biblia ugyanarról a dologról kétszer számol be); *c)* figyelembe vehetjük azt, hogy egy kijelentésnek mi a helye az életben (Sitz im Leben); *d)* különbséget tehetünk egy kijelentés tartalma és a megfogalmazás módja között, valamint a tényleges állítás és a közkeletű véleményeket vagy a puszta látszatot leíró beszámolók kö-

zött (implicit idézetek: DS 3372 3490 és köv. 3654); *e)* észrevehetjük azt, hogy a kijelentés formájában megmutatkozó nem tudás még nem jelenti a nem tudott dolog tagadását; továbbá azt, hogy ha két kijelentést nem lehet összeegyeztetni a szemléleti séma síkján, akkor ebből még nem következik, hogy a két kijelentés tartalmában sem egyezhet meg; *f)* beláthatjuk, hogy a kijelentés szemléleti perspektívája nem azonos a tévedéssel; *g)* józanul elismerhetjük, hogy még sok minden homályos és talán örökre homályos is marad, és ezért nincs szükség arra, hogy az ilyen kérdésekre mesterkélt és agyafúrt megoldásokat adjunk. Az elmondottak értelmében azonban az exegétának joga van ahhoz, hogy a mai igazságfogalom mértékével mérve helytelennek minősítsen bizonyos bibliai tételeket, ha azok, önmagukban véve, nem érintenek közvetlenül olyan valóságot, amely az üdvösséggel kapcsolatos.

6. A Szentírás magyarázatával kapcsolatban lásd: →*exegézis*, bibliai →*hermeneutika*, →*biblikus teológia*, →*bibliakritika*, →*irodalmi műfajok*, →*Szentírás értelme*.

7. Szentírás és tanítóhivatal. *a)* Mivel a Szentírás mint Isten igéjének objektivációja a kinyilatkoztatás tekintéllyel tanító hordozójának szavaként jött létre; mivel ezt az objektivációt ilyen objektivációként csak a tekintéllyel tanító →*Egyház* eleven tanúságtételében lehet felismerni és mivel a tanítói tekintély utódlás útján száll át nemzedékről nemzedékre, ezért a Szentírás (a hagyománnyal együtt, lásd a 8. pontot) lényegénél fogva mindig a legszorosabb kapcsolatban áll az Egyházi tanítóhivatallal (II. vatikáni zsinat, Dei verbum 10). A Szentírás sohasem lehet „ellentekintély", amelyre egyének hivatkozhatnának a Szentírásnak a tanítóhivatal által adott kötelező értelmezésével szemben: →*tanítóhivatalában* az Egyház a Szentírás legitim

értelmezője, mert a Szentírás kezdettől fogva az ősegyház mozzanata, márpedig lényegét és tanítását tekintve ez a maradandó normája valamennyi későbbi kornak, és a Szentírást Isten az ősegyház lényegi mozzanataként akarta. Az Egyház és a tanítóhivatal ettől nem áll felette a Szentírásnak, de felette áll a Szentírás egyének által történő értelmezésének. Az Egyház és a Szentírás viszonyát csak akkor láthatjuk helyesen, ha meggondoljuk, hogy ezek – közös eredetük miatt – tökéletesen nem elkülöníthető és nem egymással versengő hatóságok: az Egyházat mindig köti Istentől rendelt eredete; magához az Egyházhoz tartozik belső mozzanatként a Szentírás; az állandó hűséget ehhez a kezdethez a Szentlélek szavatolja, és így ez engedelmes hűség a Szentíráshoz is (DS 1507 és köv. 1863 3007 3284 3402 3404 3826 és köv. 3886). – *b)* Mivel csak a tanítóhivatal tanúsíthatja és adhatja tovább (a →*dogmafejlődés* által megvalósuló történelmi kifejtés segítségével) azt, amit az ősegyház apostoli kerigmája kinyilatkoztatott igazságként tanúsít (DS 3011 3020 3056 és máshol), de ez a kerigma hamisítatlanul és tisztán a Szentírásban objektiválódott, ezért a Szentírás a kötelező forrása és normája a tanítóhivatalnak (DS 1501, II. vatikáni zsinat, Dei verbum 10), még ha nincs is olyan, az Egyháztól különböző önálló bíróság, amely ellenőrzi a tanítóhivatalt, hogy tiszteletben tartja-e ezt a normát, hanem ezt az Egyháznak megígért Szentlélek segítsége szavatolja.

8. Szentírás és hagyomány. A Szentírás kialakulása és az Egyház lényege alapján (melyhez hozzátartozik a tekintéllyel rendelkező tanítóhivatal) világos, hogy a Szentírás formális tekintélyének elismerését a szóbeli apostoli kerigma alapozza meg és nem fordítva. E kerigmának tekintélyi alapon történő továbbadását nevezzük teológiai értelemben →*hagyománynak*, ha ez a továbbadás valamilyen, az apostolok útján kinyilatkoz-

tatott tartalomnak a hirdetése. Mivel legalábbis a Szentírás lényegének a felismerése (sugalmazás) s terjedelmének körülhatárolása (kánon) a hagyományon alapul, ezért a hagyománynak maradandó elsőbbsége van a Szentírással szemben. Tehát legalábbis ebben az értelemben a Szentírás és a szóbeli hagyomány egyenlő módon konstitutív normája és forrása az Egyház tanításának és igehirdetésének (vö. DS 1501 és máshol; II. vatikáni zsinat, Dei verbum 8-10; Lumen gentium 25). Ezzel *a)* nem tagadjuk, hogy az Egyház szóbeli hagyományának vissza kell térnie a Szentíráshoz mint forráshoz és normához (vö. 7. *b)* pont), és *b)* még nem döntjük el azt a kérdést, hogy a hagyomány a Szentírás kialakulása után – azonkívül, hogy elhatároló értelemben tanúságot tesz róla mint forrásról és normáról – továbbad-e olyan tárgyi hittartalmakat is, amelyek magából a Szentírásból nem olvashatók ki. E kérdés teológiailag még vitatott, és szándékosan nyitva hagyta a II. vatikáni zsinat is. Szerinte a Szentírást és a hagyományt egybefogja az „apostoli igehirdetés", amelynek „kivételesen világos kifejezése" található meg a Szentírásban. A hagyomány funkciói: a teljes kánon felismerése (Dei verbum 8) és az összes kinyilatkoztatott dolog bizonyosságának szavatolása (Dei verbum 9). Az egyházi tanítóhivatal mindenesetre nem nyilatkozik konkrétan valamiféle önmagában vett hagyomány tárgyi-tartalmi tételeiről, és még a Szentírástól látszólag távol eső, definiált hittételek esetében is arra törekszik, hogy kimutathassa a hittétel „végső alapját" a Szentírásban (vö. DS 3900 és köv., továbbá DS 434 1512 1514 1615 1642 1703 1726 és köv. 3053). Ezenkívül az explicit módon csak napjainkban kimondott hittételeknek az apostoli kerigma valamely explicit tételére való dogmatörténeti visszavezetése gyakorlatilag nem könnyebb és történetileg nem meggyőzőbb, mint annak kimutatása a → *dogmafejlődés* elveinek

megfelelően, hogy egy ilyen tétel a Szentírásban implicit módon benne foglalt tanításnak a kifejtése. Végül kétes esetekben gyakorlatilag csak a Szentírás segítségével lehet eldönteni, hogy a hagyomány tartalmai közül (amelyeket maga a hagyomány nem különböztet meg világosan) mi a pusztán emberi és mi az isteni-apostoli hagyomány.

9. A Szentírás mint a keresztény élet forrása és normája. Már az Ószövetség is tanítja, milyen nagy jelentősége van a Szentírás olvasásának az életvitel szempontjából: ezt Jézus is elismeri (Mt 22,29; Jn 5,39), ugyanígy az apostolok (Róm 15,4; 1Tim 4,13; 2Tim 3,16 és köv.; Zsid 4,12 és köv.). Ugyanezt mutatja az ősegyháznak a zsinagóga mintájára kialakított gyakorlata (1Tesz 5,27; Kol 4,16) és liturgiája. Vö. II. vatikáni zsinat, Dei verbum 25-31; →*Isten igéje.*

SZENTÍRÁS ÉRTELME. A →*Szentírás* szavainak Istentől elgondolt, a →*sugalmazás* által szavatolt és így igaz értelme azonos azzal az értelemmel, amit az Írás emberi szerzője akart adni szavainak. Hogy ezt az értelmet megállapíthassuk (oly biztosan, ahogyan a szerző szándékolta), a kimondott és leírt szó értelmezésének valamennyi szabályát figyelembe kell vennünk (egy szó jelentése egy bizonyos korban, egy bizonyos összefüggésben), mindenekelőtt pedig pontosan meg kell állapítanunk a szóban forgó szöveg →*irodalmi műfaját*, hogy adott esetben elég pontosan megkülönböztethessük a kijelentés tartalmát (értelmét) és a kijelentés formáját, és itt természetesen figyelembe kell vennünk azt is, hogy semmiféle emberi kijelentésnél nem lehet megfelelően megállapítani a kettő közti pontos határvonalat, ezt tehát nem kívánhatjuk a Szentírás emberi szerzőjétől sem. Mivel az emberi szerzőnek nem kell feltétlenül átlátnia annak teljes jelentőségét, amit valóban mondott, azt azonban feltételezhetjük, hogy Isten ezt is kijelentette (legalábbis

annyiban, amennyiben a Szentírás egészéből felismerhető), ezért beszélhetünk egy szöveg „*teljes* értelméről", amely, ha burkoltan is, de benne foglaltatik az emberi szövegben. Ahol a szövegben kimondott valóság →*típusa* egy másik valóságnak és ezt Isten szavatolja, ott a tipológiai értelmet (mint a teljes értelem mozzanatát) a szó szerinti értelemhez számíthatjuk. Szentírási szövegek jámbor alkalmazásait – melyeknek semmi közük sincs a szerző által szándékolt kijelentéshez – nem tüntethetjük fel a Szentírás értelme gyanánt, és az ilyeneket helyesebb elkerülni. A Szentírás értelmének pontos megállapítása végett (miként minden emberi beszéd esetében, amely nem hétköznapi dolgokról szól) figyelembe kell venni az →*analogia fidei*-t, a →*hagyomány* értelmezését (DS 1507 és köv. 3007 3281 és köv.) és az egyházi →*tanítóhivatal* tanítását (bibliai →*hermeneutika*).

SZENTÍRÁS HITELESSÉGE. A Szentírás hitelessége j o g i értelemben a Szentírás normatív tekintélyét jelenti hitbeli kérdésekben sugalmazottsága, tévedésmentessége és kanonicitása alapján, mely hitelesség vonatkozik az összes eredeti írásra (melyek nem maradtak fenn mind) valamint az eredetivel megegyező leírásokra és fordításokra, ha azokat az Egyház mint a kinyilatkoztatás őrzője hitbeli kérdésekben felhasználhatónak nyilvánítja. A Szentírás hitelessége i r o d a l o m k r i t i k a i értelemben azt jelenti, hogy a Szentírás egyes iratai a kellő alapossággal feltüntetett szerzőktől származnak és a szöveg lényeges változtatások nélkül maradt fenn. Az irodalomkritikai hitelességet a biblikus tudományok állapítják meg.

SZENTÍRÁSI BIZONYÍTÁS. Mivel a →*Szentírás* minden keresztény teológiának kimeríthetetlen forrása és nélküle a teológia szükségképpen terméketlenné vál-

nék (DS 3886), ezért önálló tudományként és a →*dogmatika* belső mozzanataként a →*biblikus teológiának* kell szolgáltatnia a „szentírási bizonyítást". Ez két dolgot jelent. *a)* Meg kell mutatni, hogy a rendes és a rendkívüli tanítóhivatal tanítása benne foglaltatik (és azt is, hogy mi módon foglaltatik benne) explicit vagy implicit formában a Szentírásban (DS 3886), vagy legalábbis abban van „végső alapja" (DS 3900 és köv.), mert a tanítóhivatal alá van vetve a Szentírásnak (vö. II. vatikáni zsinat, Dei verbum 10). Itt a bibliai →*hermeneutika* valamennyi eszközének és szabályának felhasználásával a Szentírás igazi értelmét (→*Szentírás értelme*) kell szem előtt tartani, és nem szabad a bibliai szöveget sem túl tágan, sem teljes értelmét megkurtítva, túl szűken értelmezni. *b)* De a Szentírás kimeríthetetlen teológiai gazdagságának feltárására mindig új erőfeszítéseket kell tenni akkor is és ott is, ahol ezt a gazdagságot az aktuális hithirdetés még nem aktualizálja kellőképpen, hogy ily módon a Szentírás ne csak utólagos igazolása legyen ennek az igehirdetésnek, hanem egyben élő alapja is. – A Szentírás – amely „az egész teológia lelke" (II. vatikáni zsinat, Optatam totius 16) – a keresztény →*kinyilatkoztatás* legközvetlenebb és végső forrása, amivel a teológusnak, *bármelyik* teológiai diszciplínát művelje is, közvetlenül kell foglalkoznia.

SZENT JÁNOS-I TEOLÓGIA: az a kinyilatkoztatott és sugalmazott tan, amely a János-evangéliumban és Szent János 3 levelében (és esetleg a *Jelenések könyvében*) található és lényeges alkotórésze az Újszövetségnek, tehát a kereszténységnek is. A Szent János-i teológiának az ősegyház teológiájában egyedülálló sajátossága a viszonylag szerény nyelvi eszközei ellenére is tág szellemi horizont és a kerigma mély értelmű visszavezetése teológiai kijelentésekre, amelyek főleg antropológiai felismeréseket

tartalmaznak. Itt azonban látni kell (és ezt egyre inkább elismerik nem-katolikus kutatók is), hogy ez a teológia nem választható el az Úr Jézus eredetinek tekinthető szavaitól, és a terminológia minden különbözősége ellenére részleteiben jól összeegyeztethető a szinoptikusok és a →*Szent Pál-i teológia* kijelentéseivel. A Szent János-i teológia alapvonásaként talán azt jelölhetjük meg, hogy benne az ősegyház – szembesülve azzal az új és tágasabb világgal, ahová Jeruzsálemből kiindulva eljutott – a rendszeresség szempontjából legérettebb alakjában ébred öntudatra. Ezért is van ennek a teológiának alapvető jelentősége. Ez a teológia híradás Istenről, aki lélek, világosság és szeretet, és aki a világba küldte egyetlen szeretett Fiát, hogy megtestesülése által azok, akik Őt hittel elfogadják, újjászülessenek az Atya gyermekeivé, már itt és most újjászülessenek, elteljenek világossággal és kegyelemmel, egyszer pedig majd eljussanak az Istennel való közvetlen közösségre abban a dicsőségben, amelyben a hazatérő Fiú részesült. E teológia mentes minden leszűkítéstől és partikularizmustól; így a régi világ, a sötétség világa közepette világos képet rajzol egy új világról, melynek újdonsága a szeretetben és örömben nyilvánul meg, Istenről pedig azt mondja, hogy mindeneket magához akar vonzani. E teológia a legmélyebb értelemben az Egyház teológiája, ha feltételezzük a hivatal és a hivatal iránti tisztelet, a szentségek és parancsolatok rendszerét és mint utat elfogadjuk, de tekintetünket közvetlen reflexióval nem rájuk, hanem a Jézusban önmagát közlő Istenre irányítjuk, a világosságra önmagában, nem pedig a fényre, amelyet sugároz és az árnyékokra, amelyek szemben állnak vele. A Szent János-i teológiából – ama bizonyosság következtében, hogy az ítélet már bekövetkezett, hogy az élet az újjászületettekben már eleven és hogy ezek szeretet által egybefűzött testvéri közösséget alkotnak – hiányzik az az

agresszív polémia, amely megtalálható Szent Pál teológiájában; mivel e teológiát egészen betölti a bizalommal teljes várakozás az Úr eljövetelére, szinte felfoghatatlan számára, hogy vannak olyanok, akik elutasítják Őt és testben akarnak maradni.

SZENTLÉLEK. Az Ószövetségben az „Isten Lelke" kifejezés (héberül „ruach", mely nőnemű szó!, görögül →*pneuma*) Isten hatóerejét jelöli anélkül, hogy a Szentlélek mint az isteni →*Szentháromság* „személye" már világosan kivehető volna. Az Újszövetségnek tudomása van egy „másik Vigasztalóról" (→*paraklétosz*), akit az Atya küld (Jn 14,26), aki különbözik az Atyától és a Fiútól (Jn 15,26; 16,7; lásd főképp Jn 14,16 – 16,15; Mk 1,10 és köv.; Mt 28,19) és akit ill. akinek a működését elsősorban szimbólumokkal szemlélteti: a galambbal mint annak szimbólumával, hogy Isten új népet teremtett magának (a galamb különösen kedvelt szimbóluma a szent népnek; vö. Szent Ágoston; Mk 1,10 és a párhuzamos helyek), a viharral mint az erő szimbólumával (ApCsel 2), a lángnyelvekkel mint a tanúk lelkesültségének szimbólumával (ApCsel 2). Lásd még: →*pneuma*. A Szentlélek „személy voltát" a Szentírással összhangban vallják a hitvallások illetve definiálják a →*modalizmussal* és a →*makedonianizmussal* szemben az Egyháznak Isten háromságára vonatkozó tanítói döntései (DS 112 151 és máshol). A Szentlélek „az Atya és a Fiú Lelke"(DS 178), aki az Atyától és a Fiútól (DS 188 527 és máshol; →*Filioque*) mint egyetlen elvtől származik, egyetlen leheléssel (DS 850 1300 és köv. 1331). A Szentlélektől fogant Mária (DS 11 30 41) anélkül, hogy emiatt Jézus „apjának" nevezhetnénk (DS 533); Ő működik Jézusban (DS 178) és az →*Egyházban* (DS 3807 és köv.; →*tanítóhivatal*), a →*bérmálás* és az →*egyházirend* szentségében pedig különleges módon valósul meg a Szentlélek közlése (DS

1269 1774). A Szentléleknek a Szentháromságon belüli eredését illetően lásd: →*Szentháromság*. A Szentlélek „küldése" a világnak (a misztérium keretében) különösebb nehézség nélkül érthető. A világnak szánt isteni önközlésnek két alapvető módozata van: *a)* az önközlés mint igazság, amely a történelemben következik be és Isten szabad hűségének felajánlása, és *b)* az önközlés mint szeretet, amely kieszközli az elfogadást, és az ember transzcendenciáját megnyitja Isten abszolút jövője számára. Így tehát önmagát is közli Isten a szűkölködő véges és bűnös teremtménnyel. Éppen azt értjük →*szereteten*, hogy Isten kilép önmagából, nem azért, hogy önmagát keresse vagy megtalálja, hanem hogy a másikban „kockáztassa" magát, mivel Isten oly nagy, hogy a másikban szabadon „kicsinnyé" lehet. Mivel Isten Istenként teremt, ezért mint Lélek Ő teremt mindent, ami a világban új és eredeti, szabad és eleven, váratlan és hatalmas, törékeny és ugyanakkor erős. Ő a kegyelem Lelke: azt az Istent nevezzük Léleknek, aki a mi benső kenetünk és pecsétünk, foglalónk, vendégünk, vigasztalónk, szószólónk, benső hívásunk, szabadságunk és gyermekségünk, életünk és békességünk, szentségünk és egységünk. *Az* a Lélek, aki megérleli bennünk a gyümölcsöket: a szeretetet, az örömöt, a békességet, a türelmet, a tisztaságot; Ő a testnek, a bűnnek, a puszta törvénytiszteletnek erős ellenfele, Ő a változás titokzatos ereje bennünk, amely a test dicsőséges feltámadása és a világ megváltozása felé tör. Ő az Egyház Lelke, →*Krisztus testének* egysége. Pünkösdkor megmutatkozik, hogy Isten ezt a Lelket nemcsak felajánlja az embernek, hanem elfogadásával is megajándékozza, hogy a Lélek közlése ekkor nem szórványosan itt-ott bekövetkező esemény volt, mint a próféták esetében, hanem végérvényesen és visszavonhatatlanul megtörtént; a Lélekben (a nemcsak megígért, hanem meg is adott Lélekben) való kegyelemnek, Jézus Krisztus ke-

gyelmének alapszentsége az →*Egyház*. Benne él a Lélek józan törvényekben és a kegyelem új és eleven kiáradásában, a →*hivatalban* és a →*karizmában*. Ő a Lelke annak, aki a még anonim és az Egyháztól idegenkedő kereszténység alakjában birtokolhatja a Szentlelket, akit vezethet a Szentlélek és egyáltalán Őrá hallgatnak mindenütt, ahol Isten kegyelméből nem hódolnak be a legalista középszerűségnek.

SZENTMISEÁLDOZAT. A szentmiseáldozat vagy m i s e a Jézus Krisztus Egyházában, az ő megbízása alapján (Lk 22,19 és köv.; 1Kor 11,24 és köv.) történő hálás és ünnepélyes megemlékezés az ő áldozatáról, melyet életével és halálával hozott, és amely alapja az Egyháznak valamint a →*baszileia* rejtett, de bűnbocsánatot és →*kegyelmet* ajándékozó eljövetelének. Ez az ünnep →„*visszaemlékezés*", vagyis olyan ünnep, amely igazi jelenvalóvá tétele egy igazi, egyszer s mindenkorra megtörtént történelmi eseménynek, ám hogy miképp lehet ontológiai és logikai fogalmak segítségével megvilágítani ezt a jelenvalóvá-tételt, ezt a kérdést eldöntetlenül hagyhatjuk. Mindenesetre ez a jelenvalóvá-tétel *a)* nem pusztán „gondolati-ideális" visszaemlékezés, amelyet mi hajtunk végre és *b)* nem Jézus halálának sokszorosító megismétlése vagy e történelmi esemény igazi, egyszeri időbeliségének tagadása, hiszen (a gnosztikus felfogással ellentétben) éppen *ennek* az eseménynek van számunkra üdvözítő jelentősége. Ez a visszaemlékező „ünneplés" úgy történik, hogy az Egyház kultikus cselekedettel azt teszi, amit maga Jézus tett vacsorájának ünnepén: szabadon, engedelmesen elfogadta saját reális halálát, amely az ő áldozati önátadása volt az Atyának, meghirdette ennek az önátadásnak üdvösségszerző erejét, és a tanítványokhoz fordulva átnyújtotta nekik testének és vérének szimbólumait. Mivel ez a Jézus halálára

való visszaemlékezés jelenvalóvá teszi (vértelenül: DS 1793 és köv. 1743) a Jézus által az Atyának hozott egyszeri áldozatot, mégpedig olyan rítusban, amely a kultikus tevékenység dimenziójában maga is →*áldozat* (adományok átváltoztató felajánlása Istennek), ezért e visszaemlékezés maga áldozat (de a rituális tevékenység dimenzióján kívül nem *új* áldozat). Mivel az, amit Jézus a kenyér és a bor színe alatt átnyújtott az apostoloknak, saját félreérthetetlen szavai szerint az ő teste és vére (vagyis a sémita nyelvhasználat szerint ő maga személyesen, az ő halálra szánt [és halálának maradandó érvényessége következtében végérvényes, „megdicsőült"] egzisztenciájának konkrét realitásában) (Mt 26,26.28; Mk 14,22.24; Lk 22,19 és köv.; 1Kor 11,24 és köv.); mivel Jézus üdvözítő tettének teljes jelenvalósága magában foglalja a személy igazi jelenvalóságát, akinek szubsztanciális valóságán és örökkévalóságán alapul történetének maradandó volta, ezért a szentmiseáldozat Jézus valódi és szubsztanciális jelenlétét jelenti a kenyér és a bor tapasztalati alakjában. Mivel az Egyház Jézus szavai alapján tudja, hogy amit kiszolgáltat (újból elvégezve azt, amit Jézus az utolsó vacsorán tett), az Jézus teste és vére (DHI: DS 1651), tehát nem kenyér és bor – habár az Egyház elfogulatlanul állítja, hogy a tisztán emberi-érzéki empíria (tehát az „alakok" vagyis „színek": vö. →*species*) területén semmi sem változott, és így a természettudományok sem tudnak kimutatni változást (DS 1652) –, hogy tehát az empíria mögötti voltaképpeni valóság (amelyet →„*szubsztanciának*" nevezünk) már nem a földi eledel valósága, hanem magának Jézus Krisztusnak a valósága, ezért a változást előidéző folyamatot nevezhetjük →*transzszubsztanciációnak* is, az áldozati történést pedig tekinthetjük ilyen „transzszubsztanciációnak" (DS 1652): a világ valóságának egy darabja a kultikus rítus következtében, Jézus Krisztus megbízásának ere-

jében oly tökéletesen átváltozik Jézus Krisztus „voltaképpeni" valóságává („szubsztanciájává"), hogy az átváltoztatás által létrehozott (előállított) valóság (itt Jézus Krisztus teste és vére a kenyér és bor empirikus alakjában) egészen Istené lesz, és kultikusan azt ábrázolja, hogy az áldozó átadja önmagát Istennek. Ez viszont lényegi leírása a kultikus áldozatnak általában, és ezért a szentmisét joggal nevezzük a most körülhatárolt értelemben áldozatnak (DS 802 1739 és köv. 1751 1866), melynél maga Jézus Krisztus az áldozatot bemutató pap (DS 802 1743 3677 3849 és köv.) és az áldozati adomány (DS 802 1739 és köv. 1743 3677). A II. vatikáni zsinatnak a szentmiseáldozatra vonatkozó tanítását illetően lásd: Sacrosanctum Concilium 2 7 47; Lumen gentium 3 10 és köv. 28. A szentmiseáldozatban valóban jelen van Jézus életének és halálának érvényessége, és ezért a szentmiseáldozat immanens kultuszkritika, vagyis meghaladása a pusztán liturgikus-szimbolikus megemlékezésnek és része a keresztény gyakorlatnak mint →*Isten országa* előlegezésének. Lásd még: →*destrukcióelméletek*, →*konverzióelmélet*, →*felajánláselmélet*.

SZENT PÁL-I TEOLÓGIA: az a kinyilatkoztatott és sugalmazott tanítás, amelyet leveleiben Szent Pál ad elő, és amely lényeges és maradandó alkotórésze az Újszövetségnek és így az egész kereszténységnek. Bármilyen fontos is e teológia a hit forrásaként és normájaként, mégis csupán annak következetes (személyes és szituációhoz kötött) kifejtése, amit a történeti Jézus mondott magáról s művéről. Mert ha mégoly nehéz vagy lehetetlen is a részleteket illetően történetileg megkülönböztetni Jézusnak a maga személyére és küldetésére vonatkozó eredeti kijelentését attól a (helyes) teológiai értelmezéstől, amelyet az ősegyház adott erről az öntanúsításról az apostoli igehirdetésben és a szinoptikus evangéliumokban

és amely Jézus szavaival egységgé olvadt össze, az azért mégis vitathatatlan, hogy Jézus nemcsak vallási, prófétai újítónak és így egy új, bár beláthatatlan horizontú vallástörténeti korszak megtestesítőjének, hanem abszolút Üdvözítőnek tekintette magát, aki személyében és művében üdvössége és megváltása minden embernek, Feltámadottként pedig bebizonyította magáról, hogy a világ felülmúlhatatlan üdvösségének kezdete. Ezt az üzenetet fejti ki a Szent Pál-i teológia. Szent Pál nem alapítója a kereszténységnek, hanem tudatosan gondolkodó teológusa egy ténynek (és annak is tartja magát), amit a hagyománytól kapott: Jézusnak, keresztjének és feltámadásának. Íly módon azonban e teológiának alapvető jelentősége van. E teológia jellemző vonásai: →*Jézus Krisztus* (a voltaképpeni Fiú) →*preegzisztenciájának* hangsúlyozása; a →*krisztocentrikus szemlélet*, amely a kozmoszt is felöleli; annak felismerése, hogy az emberiség általában megváltásra szorul; az a meggyőződés, hogy Jézus Krisztusnak, a Megfeszítettnek és Feltámadottnak egyedül megmentő →*pneumája* (mely az emberben semmiféle üdvösséges előfeltételhez nincs kötve) győzi le a (puszta) →*törvénynek*, a →*bűnnek*, a →*halálnak* (és a mögöttük álló angyali hatalmasságoknak) az embert szolgaságban tartó erejét. E teológia a történelemnek, az összegyháznak mint →*Krisztus testének*, a keresztség és az úrvacsora szentségének és Isten hatékony igéjének (és ezen belül saját apostolságának) teológiája.

SZENTSÉG (latinul *sacramentum*, melynek eredeti jelentése: hűségeskü, →*beavatás*; szó szerint: szent dolog). A szentség lényege az ige; az „anyagnak" alapjában véve csak másodlagos szerepe van az igéhez képest, az, hogy az igét szemléltesse. Az igének, amelyet az Egyházban Isten és Jézus Krisztus nevében és megbízásából mondanak ki, „exhibitív" jellege van, vagyis kieszközli

amit jelöl, nevezetesen Isten kegyelmét. →*Isten igéje* a szó szigorú és voltaképpeni értelmében csak →*kegyelmének* eseményeként létezhet. Az evangélium igéje mindig Istennek – az ő szándéka és nem pusztán az ember jóakarata miatt – ténylegesen hatékony kegyelmén alapul. Az üdvösségnek ez az igéje az igét hittel hirdető →*Egyház* ajkán mint eszkatologikus módon győzelmes ige végső soron a világnak szól: az Egyház annak az eszkatologikusan győzelmes, üdvözítő igének hordozója, amelyben Isten önmagát ígéri oda a világnak. Ez az oka annak, hogy az Egyház az →*alapszentség* (vö. II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 1 9 48 59; Gaudium et spes 42 45; Ad gentes 1 5 és máshol). Az Egyház – hittel való hallásból származó és a világnak hirdetett hite által, melynek tárgya Istennek Jézus Krisztusban eszkatologikusan győzelmes kegyelme – szentsége a világ üdvösségének, mert eszkatologikusan győzelmes kegyelemként jelzi és jelenvalóvá teszi a világban ezt a kegyelmet, mely többé nem fog eltűnni ebből a világból, és ezt a világot feltartóztathatatlanul viszi →*Isten országának* beteljesedése felé. A kegyelemnek ez a szentségi jele hatékony jel, de nem azért, mintha létre tudná hozni Istenben a kegyelemnek e jel nélkül nem létező akaratát, hanem azért, mert ez a jel éppen Isten kegyelmi akarata által lesz történelmi jelenséggé, és így válik történelmileg is visszavonhatatlanná: a szentség →*opus operatumként* hat. A szentség lényegét tehát csak akkor foghatjuk fel helyesen, ha az *opus operatum*-ot a Jézus Krisztusban nyert üdvösség eszkatologikus szituációja alapján értelmezzük: mivel ez a rend a végső, végérvényes és győzelmes rend, éppen ezért az üdvösség *benne* adott ígérete abszolút, és nem függ – Isten részéről egészen komolyan gondolt érvényessége miatt – annak az embernek erkölcsi természetétől, aki ezt az ígéretet továbbítja a másik embernek (DHI: DS 1612), és nem is az ígéret címzettjének →*diszpozíciója* és →*inten-*

ciója miatt hatékony, még ha ez az egyes embernél mint egyes embernél feltétele is (esetleg épp az ígéret által megvalósított feltétele) a kegyelem „eljövetelének" (DS 1606 és köv.); ennek az ígéretnek a győzelmét egészben és általában véve ismét maga a kegyelem eszközli ki, és ez nyilvánítja ki az ígéret eszkatologikus jellegében a győzelem tényleges bekövetkezését. Ahol az Egyház önmagát teljesen elkötelezve Isten és Jézus Krisztus nevében abszolút érvénnyel közvetíti ezt az ígéretet az egyes embernek egyéni üdvtörténete döntő szituációiban, ott ez az *opus operatum* az egyes szentségek alakjában van jelen. Ez az ígéret – hogy valóban abszolúte elkötelezett aktusa legyen az Egyháznak mint a Jézus Krisztusban kiárasztott isteni kegyelem eszkatologikusan győzelmes jelenlétének és képviseletének – szükségszerűen bizonyos „szertartásban" történik (miként egy közösség minden ünnepélyes, hivatalos aktusa; vö. DS 1613), összhangban az Egyház társadalmi jellegével, valamint a kegyelem és az üdvösség inkarnatórikus struktúrájával. Ez a szertartás állhat pusztán szavakból (meghatározott alakú szavakból: →*„forma"*) (bűnbocsátó ige, házasságkötés), vagy az ige, amelyre mindig szükség van, össze lehet kötve egy liturgikus gesztussal (az →*„anyaggal"*, pl. a kézrátétellel), vagy állhat olyan liturgikus cselekvésből, amely valamilyen anyagi valóság alkalmazása következtében (leöntés vízzel, megkenés olajjal vagy krizmával, eledel átnyújtása) még jobban szemlélteti az igét és a gesztust (keresztség, bérmálás, eucharisztia, betegek kenete). Mivel Jézus Krisztus közösségformáló életével, →*keresztjével* és →*feltámadásával* eszkatologikusan győzelmes üdvössége jellegzetes jelenléteként akarta az Egyházat, ezért lényegében véve már Jézus Krisztus „megalapította" a szentségeket mint ennek a győzelmes kegyelmi jelenlétnek abszolút megvalósulásait, tekintettel az egyes emberek életének döntő szituációira. Ezenkívül Jézus

történetileg megőrzött alapítási igéi is fennmaradtak (habár ezt nem kell *minden* szentségnél feltétlenül szükségesnek nyilvánítanunk) a →*keresztség* (Mt 28,19), az →*eucharisztia* (Mt 26,26-28; Mk 14,22-24; Lk 22,19-20; 1Kor 11,24 és köv.) és a →*bűnbánat szentsége* (Mt 16,18 és köv.; Jn 20,22 és köv.) esetében (a →*hivatallal* kapcsolatban lásd: →*kulcshatalom*, →*oldó- és kötőhatalom*). Az érvényes rítus közelebbi meghatározása konkrét részleteiben vagy a szentségi cselekvés felosztása több szakaszra (→*egyházirend*) az ilyen társadalmi történés természeténél fogva az Egyház dolga. Az Egyház csak a 11. században foglalta össze *egy* közös fogalomban, éppen a szentség fogalmában önmagának ezeket a sokrétű és egymástól bensőleg különböző, alapvető megvalósulásait (eszerint a szentség: a kegyelemnek *ex opere operato* hatékony jele, melyet maradandó jelként Jézus Krisztus alapított). Ettől az időtől fogva tart számon az Egyház (a keleti egyházakkal összhangban) hét szentséget (DHI: DS 1601): az ember befogadása az Egyházba (keresztség) és e beiktatás kiegészítéseként határozott formában történő elküldése a Szentlélek segítségével a világba (bérmálás); a megkeresztelt, bűnbánatot tanúsító bűnös kiengesztelődése (a keresztségi kegyelem újjáélesztése által) az Egyházzal és Istennel az Egyház bűnbocsátó igéjében (a bűnbánat szentsége); Jézus vacsorájának központi jelentőségű ünneplése mint megváltó áldozatának visszaemlékezés általi jelenléte a kultikus áldozati ünnepen, az Egyház szeretetben való egységének ünneplése, az Isten országában az üdvözültekre váró lakomának prognosztikus előlegezése (az eucharisztiában); az Egyház közbenjáró és megszentelő segítsége akkor, amikor súlyos betegség következtében szorongatóvá válik az ember halálraszántsága (betegek kenete); a hivatalnak és a hivatali karizmának a továbbadása (→*egyházirend*) és a házastársi szeretet megszentelése azzal, hogy az Egyház bele

foglalja a házasságot Jézus Krisztusnak az Egyház iránti egyesítő és megbocsátó szeretetébe (házasság szentsége). Hogy az Egyházban éppen hét ilyen gyökeres hatékonyságot kifejező kegyelmi ige van, azt nem csupán adottságként állapítja meg az Egyház, hanem ez feltételezi magának az Egyháznak történelmi döntését, amelyben az Egyház éppen ezekkel és nem más igékkel kapcsolatban ismeri el azt az abszolút elkötelezettségét, amely a dolog lényegénél fogva szükségszerűen hozzátartozik az ilyen gyökeres hatékonyságot kifejező kegyelmi igéhez, vagyis a szentséghez. A szentségek a ható-okságí viszony értelmében tartalmazzák, megjelölik és megadják a kegyelmet azzal, hogy jelzik. A szentségek meghatalmazott kiszolgáltatója a szentségektől függően más és más (a házasságnál mindig, a keresztségnél esetleg a világi hívő). – A szentségek szükségesek az üdvösséghez: vö. DS 1604; → *üdvösség feltételei.*

SZENTSÉGEK TEOLÓGIÁJA: a hét szentség lényegét és sajátosságát tárgyalja. Először is megpróbálja kidolgozni, mi a közös vonása valamennyi szentségnek (Jézustól való származásuk, a szentségi jelek szerkezete, → *opus operatum,* a szentségek érvényes és kegyelmileg hatékony vételének megkülönböztetése, három szentség esetében a szentségi → *karakter* stb.), azután sorban tárgyalja az egyes szentségeket. Vigyázni kell arra, nehogy az egyes szentségekben csupán a szentség általános fogalmának egészen egynemű „eseteit" lássuk (DS 1603). A szentségeket inkább úgy kell tekintenünk, hogy azok a keresztény létezés specifikusan különböző megvalósulásai a szentség felvevőjében, és specifikusan különböző megvalósulásai az → *Egyház* lényegének. Ezért a szentségek bemutatását össze kellene kapcsolni azoknak a kegyelemből fakadó, keresztény magatartástípusoknak a leírásával, amelyek az egyes szentségekhez hozzá vannak

rendelve (elfordulás a világtól olyannyira, hogy az ember meghal a világ számára; a világba való küldetésünk elfogadása a Szentlélekben; mindig megújított készség Jézus keresztjének, az Egyháznak, az új életnek az elsajátítására; papi létezés; házasságban való létezés; az ember tehetetlenségének elfogadása Jézus Krisztus erejeként).

SZENVEDÉLY. Szenvedélynek nevezik a skolasztikus filozófiában és pszichológiában az érzéki törekvőképességet (→*érzékiség*) és annak aktualizálását, amelyet Aquinói Szent Tamás a gyönyörre és a tevékenységre való törekvésre oszt fel. A gyönyörre való törekvés aktualizálása fokozatokban történik: tetszés – kívánás – élvezés (vagy a kínt okozó dologtól való elfordulásnál: nemtetszés – menekülés – szomorúság); ugyanígy a tevékenységre való törekvés fokozatai: reménység és bátorság (illetve csüggedés – félelem – harag). Ezek a szenvedélyek – amelyeket a mai pszichológia „ösztöneihez" lehet hasonlítani – a katolikus teológia szerint természettől fogva jók, de aktualizálásuknál rászorulnak arra, hogy az ész rendet kölcsönözzön nekik és irányítsa őket; a szenvedélyek azt a veszélyt rejtik magukban, hogy elszakadnak az ember egységes egészétől, kórosan önállósulnak, és ezáltal az ember lényegéhez tartozó →*pluralizmus* meghasonlottsággá változik. Az eredendő bűntől terhelt emberben a szenvedélyeken keresztül nyilvánulhatnak meg a negatív →*kívánságok*, másrészt a szenvedélyek viszik előre az embert a kegyelemben ama – sok esetben üdvös – nyugtalanság révén, amelyet emberségünk tökéletlensége idéz elő. Ezért (ugyancsak Szent Tamás szerint) nem erkölcsös dolog a szenvedélyek tudatos kiirtására törekedni (mint ahogy különböző indítékok alapján és különböző mértékben Platón, Suárez, Kant és mások követelték).

SZENVEDÉS. A szenvedés mindenekelőtt azt a módot jelenti, ahogyan a világ belenyomódik az emberi →*szellembe*, amely önként és szükségszerűen mindig kiteszi magát a világnak, és jelenti ezenkívül az emberi szellem világnak-kitett-voltának tapasztalását. A szenvedés negatív jellege abban áll, hogy a világra való vonatkozásában az ember valamilyen, a világtól származó belső és külső ellenállást tapasztal, amely megfosztja őt hatalmától; akkor van ez így, ha ebben a vonatkozásban eleve benne foglaltatik valamilyen szembenállás Istennel és az üdvösséggel (→*eredendő bűn*). Az embernek ilyenkor az a feladata, hogy a ránehezedő szituációt – a lehető legnagyobb mértékben beleépítve az életébe – elfogadja, és saját önmegvalósításának mozzanatává változtassa át (szenvedőleges tevékenységgel és tevékeny szenvedéssel, ami ellentéte a passzív elviselésnek); úgyhogy az ember azáltal, hogy éppen *ebben* a szituáció*ban* dönt Isten mellett, elesettségét a személyes döntés pozitív mozzanatává teszi, s csak így válik lehetővé a döntés igazi mélysége. Ebben az értelemben bizonyul azután a szenvedés „Istentől akart" szenvedésnek. Ez valósult meg utánozhatatlanul és felülmúlhatatlanul Jézus Krisztusnál, aki pozitív módon vállalta szenvedését, és az ember Istennek való tökéletes önátadásának kifejezésévé tette. Jézusnak ezt a tettét nem ismételhetjük meg és nem másolhatjuk le, mivel a konkrét helyzetben sohasem vagyunk egészen képesek arra, hogy valamit mindenestül elviseljünk és személyessé változtassunk (→*kívánság*). Mivel a szenvedés átváltoztatása aktív folyamat, ebben az is benne van, hogy a keresztény nem törődik bele egyszerűen a szenvedésbe (mások és a saját szenvedésébe), hanem a szenvedőkkel szolidaritást vállalva küzd a szenvedés ellen. Ha a szenvedés értelmetlennek látszik (az abszurditás hozzá kapcsolódó élményével szemben gyakran tehetetlen az üdvösségről

való keresztény beszéd), akkor – bibliai példaképek nyomán – a kereszténynek is van joga ahhoz, hogy panasszal forduljon Istenhez. A keresztény felfogás szerint az emberiség szenvedéstörténete az eljövendő szabadság alkotórésze.

SZEPLŐTELEN FOGANTATÁS. Szűz → *Mária* szeplőtelen fogantatása nem tévesztendő össze Jézusnak Máriától való → *szűzi születésével*, és nem értelmezhető úgy, mintha maga Szűz Mária szűzi születéssel született volna, hanem a DHI azt jelenti (DS 2803 és köv.), hogy Szűz Mária – Jézus Krisztus megelőző megváltói kegyelme jóvoltából – létezésének kezdetétől mentes volt az → *eredendő bűntől*, és így létezését a → *megigazulás* → *kegyelmével* (mint Jézus Krisztus kegyelmével) kezdte meg. Ha Isten általános üdvözítő akarata miatt Jézus Krisztus kegyelme mindenkinek felkínált kegyelem, ha tehát az eredendő bűn ellenére mindenkiben van természetfeletti → *egzisztenciál*, és Isten mindenkit eleve Jézus testvérének és nem csupán Ádám fiának tekint, ha Mária ráadásul a legtökéletesebben részesül a megváltásban Jézussal való megbonthatatlan kapcsolata miatt (aki csak egy édesanya hitben kimondott, szabad beleegyezése által lehetett létezővé; → *mariológia*), ha Szűz Máriát predesztinálta az üdvösségre a „hivatalnak" és személynek benne megvalósuló egysége, akkor Isten üdvözítő akaratának eleve kegyelmi hatást kellett kifejtenie őreá. Mária Istentől eleve elrendelt anyasága, amelyet szabadon kellett vállalnia, kezdettől fogva meglevő megfelelője annak, amit a → *gyermekkeresztség* jelent mások számára: Jézus Krisztus kegyelmének hatékony ígérete, amely kiküszöböli az eredendő bűnt, és mindig megelőzi az ember saját, szabad, üdvösséges cselekvését.

SZÉPSÉG. A szépség Aquinói Szent Tamás szerint a →*forma* ragyogása, a →*lét* közvetlen és szükségszerű (és minden más lényegmeghatározást tökéletessé tevő) lényegmeghatározása. A szépség ténylegesen elválaszthatatlan a →*szemlélődéstől*, amelyben az ember, a kíváncságon felülemelkedve, nyugodtan átadja magát a gyönyörködésnek, de a →*reménytől* sem választható el, mivel a szépet szükségszerűen (de gyakran talán öntudatlanul) azért szeretjük, mert vonatkozásban áll a végtelennel, amely mintaképi okként és ígéretként minden szépben jelen van. A szó eredeti értelmében minden létező szép; a szépség annál nagyobb mértékben van jelen, minél magasabb rendű az élettevékenység (az anyagi létezőben a szépség szimmetriaként, arányként, harmóniaként vagy funkcionális rendként; a szerves létezőben vitalitásként és ritmusként mutatkozik meg), és így a legnagyobb mértékben Istent illeti meg. Habár a mai teológia – a régebbi hagyománnyal ellentétben (melynek fő képviselői e tekintetben a Plótinoszra támaszkodó Szent Ágoston, Pszeudo-Dionüsziosz, Szent Bonaventura) – kevés kivételtől (H. U. v. Balthasar) eltekintve már egyáltalán nem szentel figyelmet a szépségnek, azért a szép még mindig jelen van a liturgiában és az egyházi művészetben. A szépség teológiájának elemei megtalálhatók elsősorban a →*jegyesmisztikában* (az *Énekek énekében*), továbbá az ekkléziológiában; a →*praeambula fidei* tárgyalásánál szintén fel lehetne hívni a figyelmet a →*kinyilatkoztatásnak* mint egésznek a szépségére. Bár a keresztény ember számára nem lehetséges a tisztán esztétikai életvitel (Kierkegaard), mivel a tiszta szép csak az eljövendő →*üdvösségben* valósul meg, azért a hivő számára a világnak legalábbis titkos lényege mégis a szépség, mert a föld szívében (Mt 12,40) nem Isten szenvedő szolgája van, aki nem szép és nem ékes (Iz 53,2), hanem →*Isten dicsősége*, szolgájának szenvedése által.

SZERETET. A kereszténység szereteten az embernek azt a mélyreható, szabad lényegmegvalósítását érti, ami Istenhez fordítja az egész embert (Isten tényleges elgondolásának és hívásának megfelelően), ami ily módon Isten kegyelmébe (megigazulás) és az üdvösségbe helyezi az embert, és ami nem más, mint Isten szabad és hiánytalan önközlésének elfogadása →*Isten önközlésének* az erejében. Mivel ez a lényegmegvalósítás az önmagát odaajándékozó Istenre irányul, s mivel dialogikus és válaszoló jellege van, ezért magát Istent is úgy fogjuk fel, hogy Ő *a szeretet* (1Jn 4,8). Amennyiben az ember lényege a magasabb rendűre (mint személyre) irányuló (személyes) öntranszcendencia, annyiban ez a lényegmegvalósítás jóindulatból fakadó önzetlen szeretet (*amor benevolentiae*: ez különbözik egy olyan dolog szeretetétől, amely mozzanata vagy eszköze a [jogos] önfenntartásnak, vagyis különbözik a kívánó szeretettől [*amor concupiscentiae*]). Minthogy Isten az ember teremtésével együtt *szabadon* teremtette ezt az önmagát Isten kegyelmébe helyező szeretetet; minthogy ezt a szeretetet az Istennel való egészen bensőséges és meghitt kapcsolatként (gyermeki és baráti szeretetként, ellentétben a szolgának ura iránti szeretetével) csakis Isten előzetes szeretete teszi lehetővé, amellyel önmagát adja oda az embernek; minthogy ezt a szeretetet, hogy „méltó" lehessen ehhez az önátadáshoz, magának Isten önátadásának kell hordoznia – aminek következtében e szeretet mindig az ember bűnös önösségének Isten által történő legyőzése is –, ezért e szeretet →*kegyelem*, „belénk öntött" →*erény*, amely elválaszthatatlanul összekapcsolódik a →*megigazulással* (DS 1530 és köv. 1561). Mivel az embernek Isten iránti szeretete Istennek önmagát önzetlenül odaajándékozó szeretetétől függ (tehát nem az „eszmény" láttán lángra lobbanó erosztól), amely önmagát pazarlóan szétosztva leereszkedik az

alacsonyabbhoz, és mivel az ember Istennek iránta való szeretetébe belefoglalja Istentől szeretett felebarátját is, ezért az ember Isten iránti szeretete egyben →*agapé* is. Mivel az embernek Isten iránti szeretete az ember teljes, mindent egységbe foglaló alapaktusa, ezért e szeretet egyrészt maga az embertől megkövetelt üdvösséges tett egésze, másrészt viszont az egymástól és a szeretettől valóban különböző szellemi önmegvalósulási módok plurális sokféleségében kell megnyilvánulnia (→*hit*, →*remény*, →*bűnbánat*, →*igazságosság* stb.), amelyeket átalakíthat, „átjárhat" a szeretet, amelyek a szeretet kézzelfogható alakját, valódiságának kritériumát és gyarapodásának módjait alkothatják anélkül, hogy egyszerűen azonosak lennének vele (DS 1532 1559 1579 2625) és a szeretet meglétét egészen egyértelműen kinyilvánítanák. Ezek az önmegvalósulási módok tehát (ha a szeretet még nem járta át őket) az ember személyes-történeti kialakulásában még nem teljes elkötelezettségként meg is előzhetik a szeretetet és előkészíthetik annak megvalósulását.

Az embernek embertársa iránti szeretete – amennyiben megkülönböztethetjük és meg is kell különböztetnünk a →*felebaráti szeretettől* – az embernek egy személyre mint értékre (→*jó*) irányuló akarata, hogy ezt a személyt megszerezze és benne öröme teljék. E szeretet elválaszthatatlan attól a kívánságtól, hogy a szeretett személyt eljuttassa lényének beteljesüléséhez; amikor a szerető személy megkísérli ezt, akkor arra a végtelen feladatra vállalkozik, hogy megvalósítsa önmagát (→*szellem*). Mindkét esetben a szeretet bizonyul annak a módnak, ahogyan a végtelenség véges alakban megjelenik. Ebben benne van az is, hogy az emberi szeretetnek józanul és reálisan bele kell nyugodnia a szeretett személy korlátaiba, és nem veheti zokon tőle, ha csalódik a végtelen beteljesülésre irányuló szükségszerű, kiirthatat-

lan reményében. Ezenkívül épp a kereszténység nem feledkezhet meg a szeretet nyilvános jellegéről és világot megváltoztató erejéről.

A kereszténység nem állítja, hogy rajta kívül – mondjuk, az ateisták körében (→*ateizmus*) – nincs szeretet. Ennek feltételezését tiltja az istenszeretet és a felebaráti szeretet igazi egységének (de nem egyformaságának) belső megértése, aminek alapján a kereszténység meglátja a szeretetet a kereszténységen kívül is, mivel tudja, hogy a valóban abszolút felebaráti szeretet már magába foglal valamilyen (nem tematikus) teizmust és implicit istenszeretetet. Éppen ezért törekszik a kereszténység arra, hogy az istenszeretet mint az emberi létezés rejtett és magasabb rendű titka tematikussá is váljék. Az istenszeretet és a felebaráti szeretet egységének üdvtörténeti csúcspontja és végső biztosítéka a →*Jézus Krisztus* iránti szeretet, minthogy benne Isten és ember egységet alkot. Őt is szeretjük, ha bármelyik embertársunkat tettekben megnyilvánuló szeretettel szeretjük (Mt 25,34-40), és ezért minden ember sorsa a Jézus Krisztus iránti és az embertársunk iránti szeretet egységén dől el, még ha ez az egység nem tudatosul is (Mt 25,37 és köv.). Érthetőbbé válik ez, ha meggondoljuk, hogy *a)* az egy bizonyos ember iránti igaz szeretet az embert képessé teszi arra, hogy mindenkit tudjon szeretni, és *b)* egy véges, megbízhatatlan, esetleg ellenséges érzületű ember iránti szeretetünkben – ahhoz, hogy ez a szeretet oly feltétlen lehessen, amilyen a kegyelem által lehet – el kell fogadnunk jelenként vagy remélt jövőként, alapként és biztosítékként azt az embert, aki ugyanakkor Isten is.

SZERZETESGYÓNÁS. A szerzetesgyónás és a laikusgyónás a keresztények közti kölcsönös vallási-erkölcsi segítségnyújtás régi, teljesen jogos és értelmes formája. A szerzetesgyónásban az ember meg-

vallja bűnét keresztény testvérének, még ha az nem pap is, azzal a céllal, hogy könnyítsen a lelkén, hogy érettebb testvérétől tanácsot és vigasztalást kapjon (lelki atya), hogy erősítse az Isten megbocsátó kegyelmében való hitét. A keleti szerzetesség körében nagyon közkeletű volt a szerzetesgyónás, de csak ritkán tévesztették össze a szentségi gyónással; Nyugaton a középkorban a nem szentségi laikusgyónást ott ajánlották és gyakorolták (sőt, részben még kötelezőnek is nyilvánították), ahol nem volt lehetséges a bűnök szentségi megvallása a papnak.

SZIMBOLIKA. A szimbolika vagy a →*szimbólumnak* és az egyes szimbólumok értelmének tana, vagy az a teológiai tudomány, amely az Egyház története folyamán használatos (valamilyen módon hivatalosan rögzített) „szimbólumok": →*hitvallások* kialakulásával és értelmével foglalkozik. A szimbolika tehát foglalkozik azokkal a hittani dokumentumokkal (hitvallási iratokkal) is, amelyek a különböző keresztény felekezetekben keletkeztek a 16. század óta a kereszténységen belül fennálló hitbeli és tanbeli különbségek kifejezéseként. Vö. →*hitvitázó teológia.*

SZIMBÓLUM. A szimbólum valódi és eredeti értelmében nem az embertől önkényesen választott jel egy bizonyos valóság megjelölésére, nem olyan jel, amelyet e valóság téridőbeli, történelmi kihirdetése céljából kívülről viszünk rá, hanem e valóság (természetesen nagyon különböző fokozatokban való) „megjelenése", amiben ez – mint valami másikban és vele mégis kapcsolatban állóban – kibontakoztatja és így „ki is nyilvánítja" önmagát. A →*Szentháromságban* az Atya azáltal önmaga, hogy kimondja önmagát a Fiúban, akit megkülönböztet önmagától. A →*lélek* azáltal van, vagyis valósítja

meg saját lényegét, hogy a tőle különböző testet átjárva megtestesül benne és kifejezi magát; egy bizonyos magatartás azáltal sikerül az embernek, hogy megvalósítja egy bizonyos gesztus alakjában: a magatartás azáltal lesz önmaga vagy gyarapszik egzisztenciális mélységben, hogy „megnyilvánul". Ez a tény – hogy a szimbólum magában a szimbolizált dologban ered – nem zárja ki azt, hogy a szimbólum módját illetően a szimbolizált dolognak igazodnia kell bizonyos kívülről származó normákhoz avégett, hogy valóban kifejeződhessék a szimbólumban (pl. a házassági akarat meghatározott egyházi „formája" az az eleve adott mód, amelyhez magának a házassági akaratnak igazodnia kell, mert csak így bontakozhat ki és valósulhat meg feltétlen kötöttséget eredményező akaratként). A liturgia stb. számára innen kiindulva lehet megérteni a →*szentségeket* (mint a térben és időben létező emberen véghezvitt isteni cselekvés történelmi szimbólumait) és oksági hatásukat (→*opus operatum*).

SZINERGIZMUS: a megkegyelmező Istennek és a szabad embernek a viszonyával kapcsolatos felfogás, amely szerint az üdvösség megvalósulásában Isten és az ember „együttműködik" *rész*okok módjára, mégpedig úgy, hogy az üdvösség egész művének mintegy a felét Isten, felét az ember viszi véghez. Habár az egyházi tanítóhivatal elfogulatlanul beszél arról, hogy az ember „együttműködik" a kegyelemmel, a szinergizmus mégsem adja vissza helyesen a katolikus kegyelemtant, mert e kegyelemtan tudatában van annak, hogy az ember szabadsága az üdvösség művében mind a képesség, mind a tett vonatkozásában Isten kegyelmének ajándéka (a hatékony →*kegyelem* által), és így a dialogikus, partneri viszony Isten és az ember között a dolognak csak az *egyik* oldalát juttatja érvényre.

SZITUÁCIÓETIKA: a szélsőséges és hamis egzisztencializmus elmélete, amely szerint az egyes ember erkölcsi kötelessége mindig kizárólag a cselekvő konkrét szituációjából adódik, és amely szerint még a →*természetes erkölcsi törvény* általános lényegnormái sem befolyásolják normatív módon annak felismerését, hogy mit kell tenni „itt és most" (a természetes erkölcsi törvény az embernek minden történelmi változás ellenére fennmaradó, metafizikai, önmagával azonos maradó, megismerhető és a Szentírásban feltételezett lényegéből adódik). A szituációetika a lényegmetafizika tagadásán alapul, és következetesen cáfolja annak lehetőségét, hogy az Egyház hirdethetne valamily tartalmi (tárgyi) keresztény etikát és követelhetné annak megtartását. A szituációetika szélsőséges individualizmus, és az olyan szellem rövidzárlata, amely meg akarja takarítani magának azt a fáradságot, hogy türelmes reflexióval tisztázza az összekuszálódott szituációkat is. Amikor a protestantizmusban bírálják a →*törvényt* és a törvénynek a kegyelem által megigazult bűnös szempontjából betöltött szerepét, akkor ebbe a bírálatba gyakran belejátszik a szituációetika pátosza. A szituációetika gyakran ellenhatásként jön létre, amit az vált ki, hogy az általános normák az uralkodó világképeknek *is* alkotórészei, és ideológiailag is visszaélnek velük. A szituációetika ilyenkor kísérlet ennek a konkrét gyakorlatnak a megváltoztatására. Helyes magja az →*egzisztenciális etika.*

SZÍV. A szív ősi, antropológiai alapfogalom („ősige") a személyes szellem önrendelkezését és a test-lélek öntörvényűségét egységbe foglaló és csak aszimptotikusan elérhető középpont jelölésére, mely középpontot nem lehet ugyan a fiziológiai szívben lokalizálni, de ez ennek a középpontnak eredeti, reális szimbóluma. Ha a szív a lényege szerint és szubsztanciálisan több rétegű

embernek eredeti egysége (az ember test és lélek egyidejűleg), akkor szigorú értelemben véve csak az embernek van szíve. Ugyanakkor a szív az a dinamikus alap, ahonnan kiindulva az ember legsajátabb és adekvátan soha meg nem fogalmazható önfelfogását keresi, és ezt az önfelfogást csakis a szívben találhatja meg.

SZKOTIZMUS: a katolikus teológia egyik iskolája, amelyet a skót ferences rendi szerzetesről, Johannes Duns Scotus-ról neveztek el (aki kb. 1265-1308 között élt, Kölnben van eltemetve). A szkotizmus ma is létezik, és a katolikus teológián belül némiképp ellentéte a →*tomizmusnak*. Azokon a metafizikai különbségeken kívül, amelyek a tomizmustól elválasztják, a következők jellemzők rá: a szkotizmus hangsúlyozza, hogy Isten lényegét leginkább →*szeretetként* lehet felfogni, ebből vezeti le az akaratnak, a szabadságnak és az egyedi létezőnek az elsődlegességét, hangsúlyozza a →*krisztocentrikus szemlélet* jelentőségét, azonosítja a megigazulás kegyelmét és a szeretetet, és a szkotizmusban határozottabban „egzisztencialista" és kritikai a teológia funkciójának szemlélete.

SZÓ. A szó először is egy szellemi fogalomnak vagy ismeretnek fonetikus „kinyilvánítása" (ami különbözik a pusztán állati hangadástól), azután maga a szellemi-szemléletes ismeret („belső szó"). Mivel a szóban analóg létmegértéssel olyasmit is felfoghatunk és kinyilváníthatunk – a szellem →*transzcendenciája* és a megértett tagadás lehetősége miatt –, ami nincs *közvetlenül* jelen és nincs magától adva külső vagy belső tapasztalatunkban, ezért a szó az a mód, hogyan Isten – a puszta hangulattól, zenétől stb. eltérően – tárgyilag (habár „analóg" értelemben) adva van magában valóan és szabad rendelkezéseiben. A keresztény →*kinyilatkoztatás* és →*teológia* – mint tárgyi és átadható híradás Isten létéről és szabad

cselekvéséről, amely nem jelenhet meg a világban és abból nem olvasható ki – a szóban valósul meg, amely a →*szentségnek* is leglényegesebb alkotóeleme.

SZOLIDARITÁS-ELV. A szolidaritás-elv a teológiában a szellemi teremtmények – sokaságuk ellenére is meglevő – egységére utal (elsősorban az emberek egymás közti egységére), melynek következtében ezek nemcsak anyagi-fizikai síkon hatnak egymásra – mégpedig azt megelőzően, hogy az ilyen hatás befogadója ebbe szabadon beleegyezne –, hanem a sajátosan emberi élet síkján is (ide értve az üdvösség és a kárhozat voltaképpeni területét is), és ezért minden egyes ember döntése befolyásolja az összes többi szellemi-személyes (üdv-) helyzetét (ami nem azt jelenti, hogy az egyes ember szabad döntését a másik döntése pótolhatná vagy feleslegessé tehetné). Ennek az egységnek az okai komplexek (a fizikai „tér" egysége, a biológiai összefüggés: →*monogenizmus*; a szellemi-személyes, szükségszerű →*kommunikáció*; a szerető *egy* Istennek – mint minden valóság egyetlen eredetének – kegyelemszerű önközlésében megnyilvánuló egység stb.). A szolidaritás-elv legmagasabb rendű kifejezése az a tan, hogy az első emberek bűne által minden ember bűnössé lett (Róm 5,12; DS 372 1512; →*eredendő bűn*), és az egy Istenember által mindenki részesül a megváltásban (DS 391 1524). De a szolidaritás-elv az alapja sok más, az „üdvközösséget" kifejező keresztény igazságnak is. Vö. →*Egyház*, a hivők szolidaritása a szegényekkel és elnyomottakkal, akikkel Jézus szolidaritást és azonosságot vállalt, közbenjárás másokért, Szűz →*Mária* üdvtörténeti rangja. – →*Emberiség egysége.*

SZOMORÚSÁG (szorultság). A szomorúság újszövetségi fogalom, amely feltétlenül hozzátartozik a keresztény, emberi létezés szépítés nélküli, keresztény értelme-

zéséhez (→*kísértés*, →*világ*, →*halál*): az ember szorult és veszélyeztetett helyzetben van, mivel tapasztalja végességét, a munka gyötrelmét, saját halálra-szántságát, és az embert mint kereszténytt csak még jobban érinti ez a szorultság és veszélyeztetettség (Jn 17,14). E szituációt nem kerülheti ki, hanem az a feladata, hogy ezt a helyzetet – a Szentlélek erejében (1Tesz 1,6) és bízva Istennek Jézus Krisztus által kiárasztott kegyelmében (Jn 16,33) – úgy fogja fel, mint részesedést Jézus sorsából, és reménykedve kibírja az élet „rövid idejét" (Jn 16,16 és köv.).

SZORONGÁS: teológiailag az ember alapvető létállapota egyéni üdvtörténetében. Az Ószövetségben fokozza a szorongást, hogy az Isten és népe közötti üdvtörténeti dialógusnak még nyitott a kimenetele: itt abban a félelemben és rettegésben mutatkozik meg a szorongás, amely Jahve, az ő megjelenései és napja előtt fogja el az embert. További szorongás kiváltója a bűn mint Isten elháríthatatlan és az ember képességeit mindig meghaladó követeléseinek elutasítása. Az Újszövetség Jézus megváltó szorongását (Lk 22,42 és köv.) mint az Istentől való bűnös messzeség állapotának elviselését hirdeti, és ennek következtében a keresztény ember megváltott szorongását (2Kor 6,4) mint osztozást Jézus Krisztus szenvedésében (Róm 8,17). A teológiai reflexió a szorongás gyökerét az →*eredendő bűnben* jelöli meg. Helyesebben abban, hogy az eredendő bűnnek nem kellene lennie, illetve, hogy Jézus Krisztusban az eredendő bűn átváltozhatott az üdvösség eseményévé. Így nyilvánvaló lesz a szorongásnak minden emberben közös, erkölcs előtti mozzanata mint feladat: az embernek mint testi és szenvedésre képes szellemnek az a sajátossága, hogy ki van téve a világnak, az időnek, a halálnak, és ebben alá van vetve Isten mindig nagyobb igényének. Az autonóm

biztonságba való menekülés nem szünteti meg a szorongást, hanem átváltoztatja az Isten előli menekülés jelévé (ez érvényes legalábbis az emberiség egészén belüli szorongásra, még ha a neurotikus szorongásban szenvedő egyes ember lehet is ártatlan ebben a menekülésben). A szorongás elfogadása →*reménységben* részesedés Jézus üdvözítő szorongásából (→*üdvösség bizonyossága*, →*istenfélelem*). – A szorongás teológiai lényegére vonatkozó fenti megjegyzések nem jelentik azt, hogy a szorongást egyszerűen panasz nélkül kell elfogadni. A szorongást mint társadalom-patológiai jelenséget a reálisan lehetséges és a társadalmilag megakadályozott szabadság ellentmondásának tapasztalata idézi elő, és ezt a szorongást az →*emancipáció* útján meg kell szüntetni.

SZÓTÉRIOLÓGIA: a →*megváltással*, az ember üdvösségével (görögül: *szótéria*) foglalkozó teológiai tudomány. Mivel a tényleges üdvrendben az ember üdvössége maga Isten, aki szigorú értelemben közli önmagát (→*Isten önközlése*), ezért minden valóságot, amely tárgya a →*kinyilatkoztatásnak* és a →*dogmatikának*, szemlélhetünk szótériológiai nézőpontból, tehát a szótériológia nem önálló, külön területe a dogmatikának. De a szótériológiában rendszerint csak Jézusnak a kereszten véghezvitt megváltó tettét tárgyalják a →*krisztológia* folytatásaként: ez a tett a halálnak szeretetben és engedelmességben való elfogadása az Istenember részéről, Őrá való tekintettel szereti Isten az emberiséget mint egészet, és Isten Őbenne fogadta el (tette következtében) a világot (→*elégtételelméletek*). Ennek az „objektív" megváltásnak a szubjektív hatását – ami nem más, mint Jézus Krisztus kegyelmének mint Isten önközlésének elfogadása („szubjektív" megváltás) – nem a szótériológiában, hanem a →*kegyelemtanban* tárgyalják. Itt azonban nem szabad megfeledkezni arról, hogy az „objektív megváltás" már

szabad döntését megelőzően meghatározza minden egyes ember üdvhelyzetét, és így ez az üdvhelyzet más, mint amilyen akkor volna, ha Jézus Krisztus és keresztje nem léteznék. Ezért a szótériológiában a „szubjektív" megváltással foglalkozó traktátusnak alighanem az a legfontosabb része, amelyik az „objektív" megváltással foglalkozik (természetfeletti →*egzisztenciál*).

SZÖVETSÉG. A szövetség mint biblikus-teológiai fogalom az Ószövetségben azt az egyedülálló viszonyt jelöli, amely Izraelt mint a választott népet →*Jahvéhoz* fűzi. Ez a viszony Isten kegyes választásán alapul, amelylyel maga Isten kötelezte el magát a nép partnereként, de úgy, hogy Ő marad a szövetség Ura, és a viszony egyik részről sem mondható fel. Ezt a szövetséget az Ószövetség üdvtörténeti etiológiája bizonyos, Mózes előtti szövetségkötések következményeként írja le: ilyen a Noéval kötött szövetség (Ter 9,8-17; már ez is „örök szövetség") és az Ábrahámmal kötött szövetség (a →*körülmetélést*, amely a szövetséghez tartozás jele, ez utóbbi szövetséggel hozzák kapcsolatba: Ter 17). Isten a Sinai hegynél köt szövetséget az egész Izraellel (ez a voltaképpeni „ószövetség", a →*törvénnyel* és a →*tízparancsolattal*; Kiv 20; 34); azután szövetséget köt Dáviddal (2Sám 7, ez a messiási szövetség, mivel Dávid ígéretet kap, hogy valamelyik utódja Isten Fia lesz, és Isten szavatolja, hogy Dávid háza örökké fennmarad); más beszámolók, amelyek szövetségkötésről szólnak, inkább a szövetség megújításai, és arra szolgálnak, hogy a népet hűségre intsék. Központi jelentősége van a Sinai-szövetségnek (amely az ókori Keleten szokásos felségjogi vagy hűbéri szerződés mintájához igazodik): Izraelt a neki ajándékozott szeretet engedelmes hűségre kötelezi, vagyis arra, hogy az egymás közti hűséggel és barátsággal hűségesek legyenek Jahvéhoz. A szövetség teológiájával

kapcsolatban lásd még: →*ószövetség*. A „szövetségnek" a „testamentum" (végrendelkezés) szóval való fordítása nem fejezi ki tökéletesen a szövetség teológiai magját, a partnerkapcsolatot; ez a szó inkább Isten szuverén rendelkezését jelzi, és az Ószövetség görög fordításából származik. Isten ószövetségi cselekvését az Újszövetségben is „szövetségnek" nevezik. Hasonlóan az Ószövetséghez – amelyben többnyire áldozati állatok →*vérével* történik a szövetségkötés – az Újszövetség is beszél vérrel kötött szövetségről (Mk 14,24): ez a Jézus vérével kötött „új szövetség" (Lk 22,20; 1Kor 11,25). Ettől kezdve világos, hogy a nyilvános, hivatalos üdvtörténet két szövetségnek az együttese (Gal 4,24; 2Kor 3,6-18). Annak az új szövetségnek a voltaképpeni teológiáját, amelyben Isten és a megváltott emberiség a partnerek, a *Zsidókhoz írt levél* fejti ki (Zsid 7-10), de ez a kifejtés határozottan elismeri a régi szövetség méltóságát. – Vö. →*új szövetség*.

SZPHRAGISZ (görög, jelentése: pecsét, ismertetőjegy stb.). A patrisztikának a Szentírástól ihletett nyelvhasználatában *szphragisz*-nak nevezik először is a Szentlélekkel való „megpecsételést", amely →*megigazulást* eredményez, azután a →*keresztséget* vagy →*bérmálást* (ez Isten megmentő, szövetségkötő aktusát jelenti, amellyel az embereket lefoglalja magának), továbbá a szentségi →*karaktert*.

SZUBORDINACIANIZMUS: a 2. és 3. század fogalmilag még nem teljesen tökéletes →*szentháromságtanában* az az álláspont, amely szerint a →*Logoszra* és a Szentlélekre nemcsak az jellemző, hogy az Atyától származnak és lényegüket az eredet nélküli Atyától kapják isteni lényegének önközlése által, hanem valamiképp „alá vannak rendelve" neki, nem birtokolják teljesen az *egy* isteni lényeget (→*homousziosz*), vagyis a Logosz és a

Szentlélek nem valóságos Isten, hanem pusztán isteni „erők", amelyeknek a segítségével Isten (az Atya) „üdvrendileg" alakítja a világot és az üdvtörténelmet. A szubordinacianizmus a régi szentháromságtannak fogalmilag tisztázatlan irányzata, melynek kialakulása a →*modalizmus* és a →*szabellianizmus* elleni küzdelemmel magyarázható; a →*nikaiai* zsinaton túlhaladtak rajta.

SZUBSZTANCIA (mint alapfogalom csak közvetve írható le; ellentéte az →*akcidens*). A szubsztancia olyan létező, amely (negatív értelemben) nem egy másik létezőben benne rejlő meghatározás, és nem is egy másik létezőnek metafizikai részprincípiuma, hanem (pozitív értelemben) saját valóságaként birtokolja azt a valóságot, amelyet jelöl, „önmagában áll", és ezért bizonyos körülmények között (de nem szükségszerűen) akcidenciák hordozó alapja lehet. A szubsztancia-fogalom az egyes létfokozatokon analóg módon valósul meg (minél alacsonyabb létfokozaton vagyunk, annál csekélyebb mértékben), és ezért a tisztán fizikai lét területén nem könnyű egyértelműen megmondani, hol és hogyan különül el egy „részecske" annyira az egészében vett anyagi „tértől", hogy már egyértelműen megvalósítja a szubsztancia fogalmát. Isten – mint teljességgel önmagában nyugvó lény – a lehető legnagyobb mértékben szubsztancia (DS 3001). Az egyedi és szabad szellemi személy szintén feltétlenül szubsztancia (habár Isten szubsztancialitásához képest csak analóg értelemben, mivel függ Istentől; →*panteizmus*). A szubsztancia és a szubzisztencia közti különbséggel kapcsolatban, amely fontos a krisztológia szempontjából, lásd: → *szubzisztencia.*

SZUBZISZTENCIA. Mivel Jézus Krisztus egy →*személyének* reális és alapvető egysége a benne levő emberi és isteni lényeg keveredés nélküli különbözőségével páro-

sul (→*természet*), ezért a konkrét individuális →*szubsztanciánál* is meg kell különböztetnünk annak szubsztancialitását és szubzisztenciáját (noha kezdetben a két szó ugyanazt jelentette). Egy reális, individuális szubsztancia (legalábbis az isteni Logosz emberi természetének esetében) hozzátartozhat egy magasabb rendű, reális egységhez anélkül, hogy akcidensévé vagy belső meghatározásává válnék egy másik természetnek (az isteni természetnek *mint* isteni természetnek), és így előfordulhat, hogy a reális, individuális szubsztancia ebben az értelemben nem „szubzisztál", nem önálló →*hüposztaszisz*. Szubzisztenciának nevezzük tehát egy létezőnek azt a közvetlenségét, amelynek következtében létét nem más közli vele, hanem a maga valóságában egészen magában és magáért van, vagyis a szubzisztencia az a sajátosság, ami egy szubsztanciális létezőt →*hüposztaszisz*-szá vagy – ha szellemi létezőről van szó – →*személlyé* tesz.

SZÜKSÉGSZERŰSÉG: lényege és léte szerint olyan tulajdonság, amely mindenekelőtt Istent illeti meg →*aszeitása* miatt, és megkülönbözteti minden mástól, aminek a létét →*kontingenciája* határozza meg. Ez nem zárja ki, hogy *ha* egyszer létezik a kontingens létező, akkor logikai és tárgyi szükségszerűségek következhetnek a valóságok lényegéből.

SZÜNEIDÉSZISZ (görög, szó szerinti jelentése: tudat; a skolasztikában elírás következtében gyakran synderesis-nek nevezték). A szüneidészisz jelenti az emberi lény lényegéhez tartozó eredeti, lerombolhatatlan, erkölcsi-vallási létállapotot, az emberi lényeg szükségszerű struktúráinak végső tudatosságát, amelynek következtében az ember Istenre irányul (→*transzcendencia*, →*egzisztenciál*) – még ha ez az irányulás esetleg egészen öntudatlan is –, és felfogja erkölcsi felelősségének végső

alapadottságait. Ezeket az adottságokat elkerülhetetlenül elfogadja még akkor is, ha elfojtja őket és tiltakozik ellenük, és ezek alkotják →*lelkiismeretének* is az alapját és hordozóját (→*szellem*).

SZÜZESSÉG. A szüzesség itt nem a szexuális érintetlenséget jelenti (vagyis azt, hogy valaki önként még soha életében nem aktualizálta nemzőképességét), és nem is pusztán azt az állapotot, hogy nem házasodott meg, hanem azt a megvalósított elhatározást, hogy valaki állandó nemi megtartóztatásban él a „mennyek országáért" (Mt 19,10 és köv.; →*baszileia*). Az Egyházban ez a szüzesség az →*evangéliumi tanácsok* egyike, és ebből következőleg sajátos életforma. Keresztény lényegét tekintve ezt a szüzességet nem lehet megmagyarázni valamilyen tisztán természetes etika alapján. A szexuális megtartóztatás önmagában véve nem erkölcsi érték; végső soron úgy sem lehet megindokolni, hogy a megtartóztatás aktív küzdelem a →*kívánság* ellen. Jézus Krisztus előtt nem volt szexuális megtartóztatás, az Újszövetségben pedig egyértelműen a Krisztus megjelenésével beállott üdvhelyzetből vezetik le. Mivel ez a lemondás a keresztény tökéletességre irányuló erényes magatartás, amely végső létmeghatározását a szeretettől kapja, ezért a szeretetnek kell megszabnia a szüzesség végső értelmét és érvényességét. Tehát a szüzességben az ember pozitív értékekről és javakról (amilyeneket a személyes házasélet képvisel) mond le, de ennek a lemondásnak is a szeretetet kell kifejeznie. Ez akkor valósul meg, ha a lemondásnak az a funkciója, hogy a hitből fakadó és reménységben kicsúcsosodó szeretetet képviselje. Csak Isten pozitív felszólításával (→*elhivatottság*) lehet megmagyarázni, hogy a szüzesség felfogható annak kifejezéseként, hogy a létezés középpontja ebből a világból áthelyeződött Isten országába; ennek alapján min-

den további nélkül be lehet látni a szüzesség összefüggését a →*halállal* általában, sajátosképpen pedig Jézus halálával, és fel lehet ismerni Istennek azt a szándékát, hogy az →*Egyház* kézzelfoghatóan jelenítse meg a szeretet eszkatologikus transzcendenciáját, amely az Egyház benső életét alkotja. Ez a megjelenítés *szentségi* módon történik a szentségekben, *egzisztenciálisan* a lemondásban. Az evangéliumi tanácsok elengedhetetlenül hozzátartoznak az Egyházhoz, mivel azt kell kézzelfoghatóan megmutatniuk és megjeleníteniük, ami az Egyház benső életét alkotja: az isteni szeretetet, amely eszkatologikus módon transzcendálja a világot (ezen alapul a szüzességre vonatkozó egyházi tanítás: DS 1810 3911 és köv.). Ebből viszont az is következik, hogy a szüzesség konkrét gyakorlását úgy kell alakítani, hogy az csakugyan világosan ki is fejthesse ezt a jelfunkciót abban a konkrét történelmi környezetben, ahol a szüzességet élik. A latin Egyház életformaként írja elő papjainak a szüzességet, és nem is menti fel őket (bár megtehetné) többé e kötelezettség alól, úgyhogy az élethossziglan szól. Itt arra van szükség, hogy a külső jelet belső tartalom töltse meg – nehogy uralkodni vágyás, prüdéria és az életszeretet hiánya eltorzítsa a jelfunkció érvényesülését –, de szükség van annak józan belátására is, hogy az Egyháznak (isteni jogon alapuló) fontosabb kötelessége az, hogy a maga részéről mindent megtegyen azért, hogy elegendő számú papja legyen.

SZŰZI SZÜLETÉS: mint vallástörténeti szakkifejezés nem azt jelenti, hogy a magzat biológiailag férfi közreműködése nélkül jön létre egy leányban (partenogenezis; természettudományosan nincs bizonyítva, hogy ez valaha is előfordult-e embernél), hanem azt jelenti, hogy egy istennek és egy nőnek a kapcsolatából születik egy ember. A görög mitológiától alapvetően különbözik

az a beszámoló, amely →*Jézus Krisztusnak* Szűz →*Máriától* való születését adja hírül. E beszámoló, amelyet eredetileg csak szűk körben ismertek (lásd azt a véleményt, hogy Jézusnak József az apja, Mt 13,55; Lk 3,23), a gyermekségtörténetekben (Mt 1,18-25; Lk 1,26-38) maradt meg, amelyeket egymástól függetlenül különböző céllal állítottak össze: egyrészt annak bemutatására, hogy a zsidók messiási reményei beteljesedtek (Lk), másrészt annak igazolására, hogy Jézus Dávid leszármazottja (Mt). A források összehasonlításából kiderül, hogy a szűzi születés nem tekinthető elszigetelt életrajzi adatnak és „magáncsodának", hanem a beszámoló elsősorban Jézus ama méltóságát hangsúlyozza, hogy Ő Dávid fia, a Messiás, Isten Fia, és ennek következménye a szűzi születés (→*szüzesség*, →*Mária*). A szűzi születés semmi esetre sem jelenti azt, hogy Jézus félig ember és félig isten. A szűzi születés reálisan fejezi ki, hogy Jézus egyrészt a valóság történelmének (és nem az ideológiának!) abszolút újrakezdése, másrészt a múlt megmentő elfogadása. A szűzi születés megvallása már az apostoli hitvallásban megtalálható (vö. DS 11 30).

T

TAKARÉKOSSÁGI ELV. A metafizikai takarékossági elv mint teológiai segédfogalom egy rendkívül fontos dolog megjelölésére szolgál, amelyet a metafizikai és teológiai →*istentanban* ismertek fel. Ez az elv azt jelenti, hogy Isten transzcendens oksági működése a legdiszkrétebb és legtakarékosabb módon avatkozik bele az evilági történések lefolyásába, nevezetesen úgy, hogy Isten transzcendens alapként mindig önálló tevékenységgel ruházza fel és tartja fenn a teremtményeket (→*teremtés*, →*világ fenntartása*, →*Isten együttműködése*), magát ezt a világon belüli dinamikát pedig ismét saját isteni erejével képessé teszi önmaga túlszárnyalására, és így olyan működésre szabadítja fel, amelyre a teremtmények egyedül önmaguktól nem lennének képesek, ám ezzel az isteni erővel és ebben az isteni erőben csakugyan megvalósítják azt. Így Isten transzcendens ok marad a történés természetes lefolyásában, és tettével nem lesz egy láncszem az evilági oksági láncolaton *belül*. Amikor Isten működése megjelenik a történési soron *belül*, akkor az üdvtörténelemmel állunk szemben, amelynek csúcspontja az emberré levés. Amire maga a világ képes, azt a lehető legtökéletesebb módon saját magának kell véghezvinnie. Maga Isten bontakoztatja ki a saját dicsőségére azt a képességet, amellyel a teremtményt felru-

házta, és e potencia aktualizálását magának igényli, de nem teremti meg azt, ami →*fejlődés* útján is létrejöhet.

TANBELI SZABADSÁG. A tan „szabadsága" lényegénél fogva mindig ahhoz az igazsághoz és kritériumaihoz igazodik, amely a szóban forgó tannak tárgyát alkotja. Mivel a katolikus teológia a tudományos reflexiót lényegénél fogva és eleve az Egyház hitére alapozza, amit az Egyház tanítóhivatala mond ki a Jézus Krisztusban történt isteni kinyilatkoztatás teljhatalmú hirdetésében (→*kerigma*), ezért a katolikus teológiában a tanbeli szabadság területét az Egyház hite tárja fel és határozza meg. A katolikus teológiát „köti" (és ezzel a saját szubjektív önkényétől megszabadítja) az egyházi →*tanítóhivatal* kötelező tanítása (DS 3883). Ezen a területen belül (amelyet a hit abszolútnak tart, vagyis olyannak, ami nem korlátoz, hanem szabaddá tesz) jogos teológiai →*pluralizmus* érvényesül, és a katolikus teológiai →*iskoláknak* szabadságuk van. Mivel a katolikus tanítás (a →*tradicionalizmussal* ellentétben) még azt is elismeri, hogy a történeti kinyilatkoztatáson kívül is vannak vallási szempontból jelentékeny ismeretforrások (vö. DS 3015; II. vatikáni zsinat, Gaudium et spes 59), ezért a teológia szükségszerűen nyitott, igazi dialógust folytat az ember természetes ön- és világfelfogásával, mely dialógusban mindkét fél befolyásolja a másikat (DS 3019; II. vatikáni zsinat, Gaudium et spes 62). Bár a hit tudja, hogy ez a dialógus (mivel minden valóságnak és megismerésnek egy a végső forrása) sohasem végződhet abszolút és végleges ellentmondással (DHI: DS 3042) vagy az eddigi hitfelfogás lényegét megváltoztató átértelmezéssel (DHI: DS 3043), mindazonáltal e dialógus – a kölcsönös kérdezés, a mindig új feladatok felbukkanása és az ebből adódó feszültség – végérvényesen nem is szűnhet

meg soha, hanem a →*kinyilatkoztatás* lényegéhez tartozik mint a kinyilatkoztatás mindig történelmi megértésének mozzanata. Ám e dialógus ily módon feltételezi – magának a teológiának a lényegéből eredően – a kutatás lehetőségének (kölcsönös) biztosítását a teológia és a profán tudomány sajátos módszerének megfelelően, miközben a hit megmarad minden tudás legfőbb normájának, ami azonban a profán tudást éppen saját szabadságába iktatja be. A II. vatikáni zsinatnak a kutatási és véleménynyilvánítási szabadság elősegítésére vonatkozó nyilatkozatai értelmében (e szabadságnak a zsinat szerint ki kell terjednie mind a teológiára, mind a profán tudományokra: Gaudium et spes 62) jogi formákra van szükség (és ezek teológiailag lehetségesek), amelyek megakadályozzák az egyházi vezetést abban, hogy hatalmi eszközökkel (az elmélet terjesztésének megtiltása, az elmélet képviselőjének hivatalától való megfosztása stb.) vessen véget egy olyan konfliktusnak, amely komolyan nem veszélyezteti az Egyház hitét. – Vö. →*természettudomány és teológia.*

TANÍTÓHIVATAL: a Jézus Krisztusban bekövetkezett, magát Istent közlő isteni önkinyilatkoztatás továbbadásának és tanúsításának aktív, engedelmességet követelő, jogilag megfogalmazott képessége, amely szükségszerűen benne rejlik az →*Egyházban* (mint a Jézus Krisztusban hivők hierarchikus felépítésű, Jézus Krisztus tanúsítására rendelt, eszkatologikusan végleges közösségében). Mivel az Egyház az Istenemberben bekövetkező, tehát végleges isteni önkinyilatkoztatásnak kézzelfogható alakja, ezért az Egyház mint egész nem eshet ki az eszkatologikus kegyelemből, tehát az igazságból mint kegyelemből sem. A Krisztus-esemény hitet követelve önmagát tanúsítja, és ezzel megalapozza a tanúk „tekintélyét" is, de a jogszerűen küldött tanúk

ajkával tanúsítja magát annak a tekintélynek az alapján (Lk 10,16; Mt 28,19 és köv.), amelyet az egyik tanú a másiknak jogi formában megvalósuló történelmi folytonossággal ad tovább (→*hagyomány*, →*successio apostolica*). Ennek a tanúságtételnek, amely a Krisztus-eseményt történelmileg jelenvalóvá teszi minden kor számára, az elsődleges és teljes értékű hordozója a Jézus Krisztusban hivők közössége, az Egyház mint egész. Ez viszont a következőt jelenti: ha az Egyház mint egész feltétlen hitet követelve tanúsítja a maga hitét, akkor lehetetlen, hogy ne Jézus Krisztus igazságát tanúsítsa. Ám az Egyház *mint egész* a mai konkrét felépítésében kétféleképpen, de egyazon módon tanúsíthatja feltétlen hitet követelve Krisztus igazságát: tanító tanúskodásának egysége, vagyis a teljes püspökkollégium által, amely mint egész a maga egységében az apostolkollégium törvényes utódja (→*püspök*), valamint e kollégium cselekvésre képes, személyes vezetője által, aki nem más, mint a római püspök, vagyis a →*pápa*. A pápa és a püspökök tanítói tekintélyének igazi sajátszerűségét csak az Egyház eszkatologikus lényege alapján lehet megvilágítani. Bár a tanítás hordozói teljhatalmukat nem az Egyház tagjaitól kapják és nem azok nevezik ki őket, mindazonáltal „tévedhetetlen" tekintélyük csak ezen az eszkatologikus hitközösségen belül gondolható el, és ebben a tekintélyben Istennek az a Jézus Krisztusban kinyilvánított akarata valósul meg, mely a Krisztus-esemény üdvösségszerző igazságát a világban történelmileg jelenvalóvá teszi. Az így értelmezett tanítóhivatal nem pótolja a Lélek működését, hanem alá van vetve neki és az Ő irányításának. A katolikus tanítóhivatal önfelfogása szerint a tanítóhivatali teljhatalom egyrészt a teljes püspökkolégiumot illeti meg (DS 3020 3050 és köv. 3061; vö. 125 és köv. 686 1247-1271 1477-1480 1520 3000 3011 és máshol; vö. 155 és

köv. 562 és köv. 627 és köv. 500 629 680 és köv. 471 97 és máshol; II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 21-25 és máshol), amennyiben egységben van önmagával és a római püspökkel mint fejével, másrészt a római püspököt (DS 3073 és köv.), amennyiben tekintéllyel bíró feje ennek a kollégiumnak (és nem pusztán a kollégium által másodlagosan kijelölt képviseleti szerve a nélküle is teljes értékű kollégiumnak). Az összegyháznak az Egyházat tekintéllyel vezető képviselete (a pápa és a püspökkollégium) működhet „rendes tanítóhivatalként" a →*kerigma* közönséges megvalósításával, valamint a teológia irányításával és felügyeletével (a tanítás kötelező volta különböző mértékű lehet). Ha ez a kerigma az egész Egyházban feltétlen hitet követelve terjeszt elő valamit Istentől kinyilatkoztatott igazságként, akkor ezt a kerigmát Isten Lelke abszolút módon meg kell, hogy óvja a tévedéstől; ebben az esetben tehát a tanítóhivatal tévedhetetlen (DS 2879 3011; II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 25). Ugyanez áll arra az esetre, ha a rendkívüli tanítóhivatal aktusával (helyesebben: az egyetlen, közönséges [és ezért rendes] tanítóhivatal rendkívüli aktusával) a pápa (DHI: DS 3073 és köv.; II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 25) vagy egy egyetemes →*zsinat* (DS 1478 és köv. 2923; II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 25) ünnepélyes →*definíciót* hoz, vagyis egy bizonyos tétellel mint Istentől kinyilatkoztatott tétellel kapcsolatban feltétlen hitet és a tétel elfogadását követeli az egész Egyháztól, hivatkozva a maga legfőbb tanítói tekintélyére valamint arra, hogy az Egyház →*Szentlelke* az Egyházban kieszközli az isteni kinyilatkoztatás megőrzését (→*tévedhetetlenség*). A tanítóhivatal *definitív* döntései egyrészt nem módosíthatók, másrészt alá vannak vetve az emberi igazságmegismerés történelmiségének, ki vannak téve félreértéseknek, a nyelv megváltozásának stb. Egy →*dogmát* voltaképpeni, szándékolt értelmében és tar-

talmában sohasem lehet „visszamenőleg" elutasítani tévedésként; de „előre haladva" mindig „módosítható", vagyis mindig ki lehet mondani újonnan és helyesebben. *Nem definiált*, de hiteles (kötelező érvénnyel előterjesztett) tanítói megnyilatkozásokban az egyházi tanítótekintély tévedhet, és többször ténylegesen tévedett is. Az egyházi tanítótekintély a voltaképpeni és végső hittartalom állítólagos megóvása céljából nem ritkán túlságosan keményen és igazságtalanul, azaz erkölcstelenül járt el. A tanítóhivatal valamennyi hordozójának erkölcsi kötelessége, hogy a tanbeli döntéseket és útmutatásokat megelőzően a lehető legtökéletesebben tegyenek eleget tájékozódási kötelezettségüknek. Mivel a tanítóhivatalnak döntéseinél nem pusztán tárgyi helyességre, hanem a lehető legnagyobb hatékonyságra is törekednie kell, ezért a tanítóhivatalnak nincs joga arra, hogy *pusztán* formális tekintélyét érvényesítse. A tanítóhivatalnak az a kötelessége, hogy az egész Egyház szervének és funkciójának érezze magát, és a hallgató előtt világossá tegye, hogy nem pusztán előterjeszteni kíván valamilyen igaz doktrinát, hanem üdvösségének valóságával akarja vonatkozásba hozni az embert. Mivel a tanítóhivatal döntéseinél nem kap új kinyilatkoztatást, kötelessége megértetni a hallgatóval, *hogyan* jutott el döntéseihez Isten *egy* kinyilatkoztatásának egésze alapján, amelyet az Egyház eleven hittel hisz. Az utóbbi évszázadokban, a tridenti zsinat óta vitathatatlanul bővültek a tanítóhivatal funkciói, mivel a tanítóhivatal már nemcsak őrző- és ítélőhatóság, hanem magyarázó- és tanítóhatóság is kíván lenni. A teológiai →*pluralizmus*ra való tekintettel ez azt jelenti, hogy a tanítóhivatal kiválaszt egy bizonyos teológiát, hogy azt eszközként használja. A tanítóhivataltól ebben az esetben is meg lehet követelni, hogy adjon felvilgosítást e választás okairól.

TAPASZTALAT: a megismerés egyik formája, amely egy, a mi szabad rendelkezésünknek nem alávetett (belső vagy külső) valóság ránk gyakorolt benyomásának közvetlen befogadásából származik. Vele ellentétes a megismerésnek az a fajtája vagy oldala, amelyben az ember a tárgyat aktív cselekvéssel aláveti saját szempontjainak, módszereinek stb. és kritikus módon kérdéseket intéz hozzá. Mivel a tapasztalt dolog jelenléte ellenállhatatlanul tanúskodik önmagáról, a tapasztalatnak különleges bizonyossága van (evidencia). A szigorú értelemben vett vallási tapasztalat (amely és amennyiben alapja a →*hitnek*) tartalmazza a →*lét* és →*létezés* metafizikai, erkölcsi és egzisztenciális tapasztalatát, valamint a kinyilatkoztatás-eseményben bekövetkező isteni öntanúsítás tapasztalatát (a kinyilatkoztatás-eseményben az isteni öntanúsítás ténye a „lelkiismeret" számára mutatkozik meg, ami egységesítő szerve valamennyi belső és külső, egzisztenciális szempontból fontos ismeretnek). A vallási tapasztalat tehát magában foglalja az ember transzcendentális tapasztalatát önmagáról, amelyben intuitív módon (egy bizonyos „alaptapasztalatban") embernek, dolgokra és a világra utalt lénynek, gondolkodása és cselekedetei szubjektumának és alapjának tapasztalta magát (legalábbis eredetileg, tehát alapvonásaiban). A vallási tapasztalat mint a természetfeletti valóság (kegyelem) benső öntanúsítása csak a tárgyi, fogalmi reflexióval együtt lehetséges az ember illetve az emberiség számára hittörténete során. Isten teremtő kegyelmi működését nem lehet bizonyossággal és egyértelműen megkülönböztetni ennek fogalmi értelmezésétől (ami bizonyos körülmények között hamis is lehet); a szellem Istenre irányuló *természetes* transzcendenciáját és Isten belső életében való *kegyelmi* részesedését (ami Jézus Krisztus által történik a Szentlélekben) nem lehet a reflexió segítségével egyértelműen meg-

különböztetni egymástól, mert Istent és működését soha nem lehet elszigetelten felfogni és elhatárolni a szellemi-teremtményi reflexiótól. Ezért a megigazult ember a kegyelem tapasztalata ellenére sem lehet tévedhetetlenül bizonyos saját tapasztalatának tárgya felől (DS 1533 és köv. 1563 és köv.; →*üdvösség bizonyossága*). De mivel Isten kegyelmi működése lényegében az „isteni erényekben" valósul meg, amelyeket természetfeletti módon Isten olt belénk, de úgy, hogy ezek ilyen erényekként éppenséggel az ember cselekedetei is (azaz bennük az ember válaszol Istennek), ezért az ilyen „válaszokban" természetfeletti valóságok mutatkoznak meg a békesség, az öröm, a biztonság, a vigasztalás, a megvilágosodás, a szeretet tapasztalata által.

TÁRSMEGVÁLTÓ (latinul: *corredemptrix*). Ez a fogalom – amelyet a katolikus teológiában *(→mariológiában)* használnak és amelynek lehetséges és pontos jelentése még nincs rögzítve – azt a személyes, üdvtörténetileg egyszeri, mindörökké érvényes és hatékony funkciót próbálja kifejezni, amelyet Szűz →*Mária* töltött illetve tölt be a megváltás művének történelmi elkezdődésében, e műnek Jézus Krisztus, a Megváltó által történő megvalósításában, illetve a szentek egyességében (DS 3274 3370).

TEIZMUS (a görög *theosz*: Isten szóból). A teizmus az az istenfelfogás, amely Istent szuverén és személyesen cselekvő lénynek tekinti, de a →*deizmussal* ellentétben feltételezi Isten állandó, aktív jelenlétét a világban (a teizmus fogalmát a 17. században alkották meg azzal a szándékkal, hogy az ateizmus elhárítása végett megfogalmazzák a különböző vallások közös istenfelfogását). A teizmus istenfelfogásával kapcsolatban – amelyet a katolikus istentan általánosságban elfogad, míg az evan-

gélikus teológia erősebben bírál – azt az alapkérdést kell felvetni, hogy ez az istenfelfogás a „természetes teológia" produktumának tekinti-e magát, tehát a teológia olyan fajta filozófiai alapvetéséhez tartozik-e, amelynél elvonatkoztatnak Isten kinyilatkoztatásától, vagy pedig a →*kinyilatkoztatás* filozófiai (módszeres, kritikai) reflexiója és értelmezése kíván lenni. A filozófiai, a kinyilatkoztatástól elvonatkoztató teológia eljut ugyan mindennek az alapjához (→*istenbizonyítás*), de csak a megismerhetőségen túli, megközelíthetetlen messzeségbe húzódó horizontként. Az ilyen metafizikai istenmegismerés számára Isten a lényegénél fogva ismeretlen lény marad; a teljességgel abszolút lényről alkotott emberi fogalom „üres" marad. A teista metafizika, amely nem jut el Isten lényegéhez, nem is tud pozitív kijelentéseket tenni Isten lényegi tulajdonságairól. Ezen az alapon kell bírálni annak a naív teizmusnak az istenképét, amely úgy véli, Isten tulajdonságainak (mindenhatóság, mindentudás stb.) elvontan kialakított fogalmaiból és Isten gondviseléséből kikövetkeztetheti Istennek a világhoz való viszonyát, és ebből kiindulva állítja, hogy Isten fizikailag beleavatkozik a világtörténelem és az emberi történelem lefolyásába. Ez a bírálat természetesen fokozott mértékben érvényes az ideologikus teizmusra, amelyet uralmi viszonyok stabilizálása céljából tartanak fenn és amelynek a létezését nem lehet vitatni. Ezzel szemben a kinyilatkoztatás filozófiai vizsgálata és értelmezése, ami már a Szentírásban is több helyütt megtalálható, nem jelenti Isten eltárgyiasítását és eldologiasítását, hanem csak annyiban kezeli Istent tárgyként, amennyiben kinyilatkoztatott igéjében maga tette magát tárggyá. Isten „tulajdonságai", amelyek a világhoz való viszonyában mutatkoznak meg, az emberiséggel vállalt részvevő szolidaritásából olvashatók le; a dogmatikailag megfogalmazott tulajdonságok annak kifejezései, hogy Isten alap-

vetően különbözik a világtól. E tulajdonságokban az fejeződik ki, hogy Isten „magában" független a világtól és végtelenül felette áll, azt azonban nem mondják ki, milyen értelemben és milyen mértékben tette magát Isten a világtól és az embertől függővé. Az →*analogia entis*-szel kapcsolatos megfontolások és a mindig nagyobb Istennek →*titokként* való értelmezése nélkülözhetetlenek ahhoz, hogy a teológiai teizmus mindig helyesbíteni tudja magát.

TEKINTÉLY: egy személynek vagy dolognak (könyvnek) olyan tapasztalható, bizonyítható megbízhatósága vagy jogigénye, amely egy másik személyt meg tud győzni egy tényállás igazságáról vagy egy rendelkezés érvényességéről, illetve akkor is kötelezni tudja a tényállás elfogadására és a rendelkezés megtartására, ha azokat nem lehet közvetlenül belátni. Az az igény, hogy az egyik ember a másikat komolyan meggyőzze vagy kötelezze, feltételezi, hogy az előbbiben legalább a szándék meglegyen arra, hogy a dolgot közvetlenül beláthatóvá tegye a másik előtt. A közvetlen belátás feltételei: nagyon alapos tájékozottság, komplex összefüggések megértése, műveltség stb. Ha az általánosan elismert tekintély, az autoritás, megtagadja az információkból való részesülést és az ilyen értelemben vett dialógust, akkor a tekintélyi viselkedés önkényeskedő uralommá alakul át (→*demokratizálódás*, döntések áttekinthető volta; vö. →*felvilágosodás*). Az Egyházban a tekintélyt Jézus küldetésében végzett szolgálata igazolja; ez nem azonosítható egyszerűen Jézus tekintélyével, és Jézus tekintélyére hivatkozva nem térhet ki a tárgyi kritika elől, amely arra hivatkozik, hogy a hivő és a kinyilatkoztatásra hallgató Egyházhoz tartozik hozzá az egyházi tekintély is. Valamely igazság tekintélyi alapon történő elfogadását →*hitnek*, valamely rendelkezés tekintélyi ala-

pon történő elfogadását →*engedelmességnek* nevezzük; mindkettő a *közvetett* megismerés módja, mert a közvetítő tekintélyén alapul. A teológia és a filozófia viszonyát illetően (mely utóbbi mint *közvetlen* evidenciák rendszere voltaképpeni megvalósulásában nem ismer el semmilyen tekintélyt) lásd: →*filozófia és teológia.*

TELEOLÓGIA (a görög „*telosz*": cél szóból). Ha egy létezőnek önmagát alkotó lényege van (→*természet*) és mégis időbeli-történelmi (→*kezdet*), azzá kell tehát válnia, ami, akkor e létező ezáltal →*célra* irányul. Ez a cél a kezdeti lényegben alapjaiban már meglevő saját beteljesülésének az elérése, és e beteljesülés a szabad, szellemi →*transzcendenciával* rendelkező és ezért igazi értelemben történelmi lénynél nem gondolható el konkrét formájában egyszerűen mechanikai vagy biológiai módon determináltnak, hanem az isteni és emberi teremtőképesség kifürkészhetetlen titka, ami csak a →*vég* elérésekor lepleződik le, tehát nem „jósolható meg" előre. Ha tehát pozitivista rövidlátással nem mondunk le a lényegmegismerésről, akkor nem mondhatunk le a létezőnek beteljesülése alapján történő megismeréséről, vagyis a teleológiáról sem. Az →*eszkatológia* az Istentől teremtett valóság egyetlen egészének, az emberiségnek és minden egyes szellemi személynek a dogmatikus teleológiája. A filozófiába tartozik az a kérdés, hogy az embernél alacsonyabb rendű (anyagi és biológiai) valóság területén fel lehet-e ismerni és milyen értelemben lehet felismerni teleológiát természettudományos módszerekkel. Mindenesetre az →*élet* a biológiában nem írható le értelmesen anélkül, hogy igénybe ne vennénk a teleológia kategóriáit (célszerűség stb.).

TELJHATALOM: tartósan vagy átmenetileg meglevő fizikai és jogi képesség olyan cselekvések elvégzé-

sére, amelyeket egy másik személynek el kell tűrnie, és el kell ismernie, hogy azok vele szemben jogosak és őt morálisan kötelezik. Ilyen teljhatalom származhat (természetjogi értelemben) az objektív viszonyokból (pl. a szülők nevelési joga), vagy a teljhatalmat megadhatja egy erre jogosult harmadik személy szabad aktusa (bírói hatalom átruházása). Jézus akaratának és Isten Lelkének megfelelően a teljhatalmak az Egyházban egyrészt szentségi másrészt bírói teljhatalmak (→*szentségek* illetve kormányzó- és tanítóhatalom). Átruházásuk ennek megfelelően egyrészt szenteléssel történik (→*egyházirend*), másrészt az egyházi felsőbbség nem szentségi jogi aktusával. E kétféle hatalom egymáshoz van rendelve, de nem azonosak egymással, és nem szükségszerű, hogy minden esetben ugyanaz birtokolja őket (→*egyházi hatalom*). – Vö. →*successio apostolica*, →*kulcshatalom*, →*oldó- és kötőhatalom*, →*hivatal*, →*hivatalok elismerése*.

TEODICEA (a görög „*theosz*": Isten és „*diké*": igazság szavakból; a „teodicea" szó hozzávetőleges jelentése: Isten igazolása). 1. A teodicea eredetileg annak (legalábbis negatív) bizonyítását jelenti a hivő vagy filozófiai értelem segítségével, hogy a világban a biológiai és emberi lét területén tapasztalható rossz (fájdalom, szerencsétlenség, halál, bűn) (vö. →*gonosz*) nem zárja ki a szent, végtelenül tökéletes és jó Isten létezéséről való természetes, filozófiai vagy hivő meggyőződést. E bizonyításhoz tartozik a véges teremtmény és a végtelen Isten közti különbség érvényesítése (ellentétben minden →*panteizmussal*); annak hangsúlyozása, hogy egy esemény jó vagy rossz voltának megítélése mindig relatív (magasabb vonatkoztatási rendszerben jó lehet az, ami egy alacsonyabb rendszerben értelmetlennek látszik); annak hangsúlyozása, hogy a világ még befejezetlen, még úton van,

és az ember reálisan jobbá teheti oly módon, hogy a szenvedést okozó viszonyokat megváltoztatja; annak hangsúlyozása, hogy a szabadságnak akkor is van értelme, ha gonoszat is cselekedhet; ezenkívül fel lehet hívni a figyelmet arra, hogy nem szabad hamisan, antropomorf módon pusztán a biológiai életben értelmezni a fájdalmat és a halált, és az ember →*halhatatlansága* miatt az emberi élet tökéletes harmóniáját nem lehet pusztán a földi élet dimenziójában követelni. A teodicea elfogadásához végső soron teremtményi szerénység kell (a véges teremtmény csak akkor van helyes álláspontón, ha a végtelen Istent ebben a vonatkozásban is meghagyja felfoghatatlan →*titoknak*), valamint hivő reménység, amely hagyja, hogy Isten próbára tegye és türelmesen várja a világ értelmének feltárását. Ez a remény, amely Isten emberré levésén és Jézus feltámadásán alapul, a tapasztalatra hivatkozó pesszimizmus és a világban található rossz ellen tevékenyen harcoló remény. E remény nem engedi, hogy a filozófia komolytalan lekicsinyléssel „oldja meg" a rossznak és az értelmetlen szenvedésnek a kérdését; ugyanakkor rávilágít arra, hogy a rosszat csak legyőzésének álláspontjáról lehet helyesen szemlélni. A teodicea kérdése, amelyet mindig napirenden kell tartani, nem vezet Isten létezésének tagadásához; inkább Isten tagadása vezet az „*antropodicea*" valóban megoldhatatlan kérdéséhez. A teodicea elvetése nem megoldása a létezésnek; ez a válasz mint *válasz* értelmet akar adni a létezésnek, és az abszolút értelmetlenséget hirdeti meg igazi értelemként. Ám a nyitott ember létezésében jóval nagyobb mértékben van meg a világosság tapasztalása, mintsem hogy az abszolút sötétség lehetne a voltaképpeni és eredeti lét. 2. Teodiceán manapság gyakran →*Isten* létének és lényegének általában vett fiolzófiai-természetes megismerését is értik.

TEOLÓGIA (a görög „theologeia" szóból, melynek jelentése: Istenről való beszéd, mégpedig elsősorban himnikus és filozofikus beszéd). Lényege szerint a szigorú értelemben vett teológia (eltérően a filozófiától, metafizikától, mitológiától és természetes istenismerettől) a hivő ember határozott törekvése Isten voltaképpeni, történetileg bekövetkezett szóbeli kinyilatkoztatásának meghallására, tudományos és módszeres törekvés e kinyilatkoztatás megismerésére és az ismerettárgy reflektáló kifejtése. A teológia tehát nem létrehozza, hanem feltételezi a szóbeli kinyilatkoztatást, de attól nem határolható el tökéletesen, mert magának ennek a →*kinyilatkoztatásnak* már mozzanata valamilyen fogalmi és tételes tudás, amely a hitnek és a mások számára történő felelős igehirdetésnek a mozzanataként megkívánja a további kifejtést, a reflexiót és a más ismeretekkel való szembesítést, és önmagától lehetővé is teszi a reflexiót. De mint ahogy általában nincs merev határvonal a tudomány előtti és a módszeres, tudományos megismerés között, ugyanúgy a hitbeli megismerésben sincs ilyen határ a tudomány előtti és a módszeres, tudományos megismerés között. – A voltaképpeni teológia már feltételezi Isten igéjének az üdvösség kedvéért történő helyes hallgatását, és végső soron ezt akarja szolgálni. Ezért a teológia hozzá van kötve Isten kinyilatkoztatott igéjéhez *(→Isten igéje)*, ahogyan az tartósan jelen van az Egyházban, amely az élő →*tanítóhivatal* által őrzi a rábízott kinyilatkoztatást *(→hagyomány)*, és a →*Szentírást* szem előtt tartva magyarázza. A teológia tehát olyan tudomány, amely feltételezi a →*hitet* (a hit kegyelmét) és az →*Egyházat* (a tanítóhivatalt, a Szentírást, a hagyományt). Ha konkrétan a *keresztény* kinyilatkoztatásról van szó, akkor a teológia tárgya →*Isten*, aki az emberen →*Jézus Krisztus* által véghezvitt üdvözítő cselekvésével feltárulkozik az ember előtt lényegénél fogva el-

rejtett dicsőségében (→*titok*, →*Szentháromság*), és a →*kegyelemben* közli magát. A keresztény (és egyházi) hit aktusa és „tartalma" alkotja a teológia tárgyát, amelyet módszeres reflexióval vizsgál. E reflexió nem veszti el tudományos jellegét attól, hogy *hivő* reflexió, mert az abszolút elkötelezettség kétségtelenül párosulhat rá irányuló kritikai reflexióval, ami semmit sem zár ki eleve a kritikai vizsgálódás köréből. A teológiának az *Egyház* mozzanataként az a funkciója, hogy kritikával illesse az Egyházat és hitéletét. A teológia mélyebb és kiterjedtebb ismeretének „természetes" feltételei vannak (ezek a teológia felfogása szerint egyben kegyelmi adományok is), amelyek az Egyházban nincsenek meg mindenütt, és még az sem szükséges, hogy minden hivatalviselőben meglegyenek. A teológia adománya (→*karizma*) tehát nem minden hivatalviselőé, ugyanakkor viszont a hivataltól függetlenül is megtalálható. A tudományos teológiai reflexiónak ma oly sok szakmai feltétele van, hogy e reflexiót szükségképpen „szakembereknek" kell végezniük. Ezt a módszeres igyekezetet, amely egy önmagában egységes tárgy egészének megismerésére irányul, *tudománynak* kell neveznünk, még ha tárgyának elsődleges létmódja, a kiindulási elvek és részben a tárgy kutatásának módszerei mások is, mint a profán tudományok esetében (az viszont nyilvánvaló, hogy „tudomány" nemcsak ott van, ahol a kutatás kísérletileg verifikált tényállások feldolgozására törekszik). Mivel az embernek, akinek a kinyilatkoztatást meg kell hallania és értenie, meghatározott előzetes adottságai vannak, ezért a kinyilatkoztatásnak a köznapi és a tudományos gondolkodás által irányított hallgatásánál és értelmezésénél szükségszerűen és mindig igénybe kell vennie a profán ismereteket és módszereket, vagyis támaszkodnia kell a logikára, a filozófiára, a mindenkori világképre. A teológiának tehát elkerülhetetlenül történelmi jellege van, ma-

gán viseli a kor bélyegét, de ez nem jelenti azt, hogy alá volna vetve az ember evilági tudásának, hogy a szó történeti, relativista értelemében volna „rendszer" (vö. teológiai →*iskolák*, →*pluralizmus*). Mivel Isten igéje, amit a teológia hallgat, az ítélet és a megváltás által az *egész* embert elkötelezi, ezért a teológia sohasem lehet *pusztán* „elméleti", vagyis egzisztenciálisan semleges tudomány. A teológia – hogy tárgyának megfelelhessen és így tudományos teológia lehessen – elmélkedő és →*kerigmatikus teológia* kell, hogy legyen. Mivel a teológiában olyan ember hallgatja és akarja megérteni Isten igéjét, akinek valamilyen profán és történeti feltételektől függő tapasztalata van (ennek a meghallás feltételeként kell hatnia a teológia aktusában), ezért magának a teológiának belső mozzanata az evangélium üzenetének és a mindenkori ember világfelfogásának szembesítése. Magával a hittel való kapcsolata miatt a teológia *gyakorlati* tudomány, abban az értelemben, hogy a teológia a remény és a szeretet megvalósulására irányul, amelyekben a megismerésnek olyan mozzanata van jelen, amely rajtuk kívül egyáltalán nem lehetséges. Az ortodoxia és az ortopraxis (a helyes hit és a helyes gyakorlat) eredeti egységüknél fogva kölcsönösen feltételezik egymást. A teológia nemcsak az egyes ember egyéni üdvére és benső világára vonatkozik, hanem valamennyi tartalmi területén meg kell gondolnia kijelentéseinek társadalmi jelentőségét (→*politikai teológia*). Mivel egyetlen tudományban sem lehet oly nagy a távolság a kijelentés és a benne kimondott dolog, az explicit módon kifejezett tartalom és a szándékolt közlés, a kijelentésben megragadott valóság és az embert megragadó titok között, mint itt, ezért a teológiának nemcsak joga, hanem kötelessége is arra törekedni, hogy e távolság tapasztalása egyre határozottabb legyen, és az embert a fogalmak (látszólagos) világosságából be kell vezetnie a titok „világosság feletti"

sötétségébe. Mivel a teológia tárgya reflektált és tételes módon csak az azt kinyilatkoztató igében lehet benne, ezért magának a rendszeres teológiának belső mozzanata a történelmiség, vagyis a reflexió a kijelentés történetére (a kinyilatkoztatás története, →*dogmatörténet*, →*dogmafejlődés*), tehát a saját történetére. Az egyszeri, történelmi üdveseményekre való állandó reflexiója miatt a teológia *történettudomány*, mégpedig lényegénél fogva a jövőre vonatkoztatott tudomány, mivel a teológiában a történeti mozzanatnak ígéret jellege van. De a múltra való reflexiónak a kinyilatkoztatás megértését kell szolgálnia, és nem válhat öncélú, történeti kíváncsisággá.

Ma, amikor az egy teológia történelmi feltételektől meghatározott módon különböző *tudományágakra* tagolódik, megkülönböztethetünk a teológiában *történeti* és *rendszeres* tudományágakat aszerint, hogy bennük a kinyilatkoztatás eredeti meghallására vagy a hallottak alaposabb megértésére törekszenek-e. A történeti ágak tárgya a történeti kinyilatkoztatás-esemény, Jézus Krisztusban bekövetkezett eszkatologikus csúcspontjával és az Egyház létrejöttével együtt, tehát a kinyilatkoztatástörténelem (ide tartozik az →*exegézis*, a többi biblikus tudománnyal együtt, a →*biblikus teológia*), valamint a végérvényessé lett üdvösség maradandó jelenléte, tehát az →*egyháztörténet* (ezen belül a →*patrológia*, a →*dogmatörténet*, a hagiográfia). A rendszeres tudományágak témája: az üdvösségszerző Isten és műve (→*dogmatika*); az egyes ember, ahogyan Istennel találkozik (→*erkölcsteológia*, →*aszketika*, →*misztika*), és ahogyan az Egyház közösségében él (→*egyházjog*, liturgika, →*pasztorális teológia*). Az egész teológia feltételezi mint saját előfeltételét a →*fundamentális teológiát*, ami annak tisztázására irányul, hogy egyáltalán minek az alapján és hogyan létezik teológia.

A katolikus teológia története. Az →*egyházatyák* korában a teológia eleinte (2-3. század) egyszerűen csak megfogalmazza a hittant, megvédelmezi zsidókkal, pogányokkal, tévtanítókkal és a →*gnózissal* szemben, amely megpróbálja a kereszténységet misztikus-racionalista módon rendszerezni és azonosítani a kor dualista és mitologikus életérzésével (e kor apologétái illetve jelentékeny teológusai: Arisztidész, Szent Jusztin illetve Szent Iréneusz, Tertullianus, Alexandriai Kelemen). A gnózissal való szembenállás jellemzi a teológiában az első (lényegében ortodox) rendszeralkotási kísérletet is, amely Origenész nevéhez fűződik. A 4-5. században a keresztény teológia az →*arianizmussal*, a →*nesztorianizmussal*, a →*monofizitizmussal* folytat küzdelmet, ebben felhasználja a kor filozófiáját (az →*újplatonizmust*) és ugyanakkor el is határolja magát tőle: ebben a küzdelemben születik meg a szentháromságtani és krisztológiai dogma azóta is klasszikus megfogalmazása, amely a félisteni hatalmasságok elvetésével egyértelműen elhatárolja a világot Istentől, de az →*unio hypostatica* misztériumában (→*hüposztaszisz*) bele is foglalja magának Istennek saját életébe (Szent Athanáz, Nagy Szent Vazul, Nazianszi Szent Gergely, Nüsszai Szent Gergely, Szent Hilarius). Ezzel egyidejűleg Nyugaton Szent Ágoston a →*pelagianizmus* elleni küzdelemben keresztény →*antropológiát* dolgozott ki, amely az embert az Isten szabad kegyelme iránt nyitott lényként szemléli. Az ókorból a középkorba való átmenet évszázadaiban főként az egyházatyák örökségének összegyűjtése, tanulmányozása és őrzése folyik, új, alkotó kezdeményezések azonban nem történnek.

A 11. századtól új korszak kezdődik, a *skolasztika*: szisztematikusan kidolgoznak olyan diszciplínákat, amelyekkel az egyházatyák korában teológiailag még nemigen foglalkoztak (szentségtan, az antropológia jó né-

hány részlete), rendszeres módon alkalmazzák a filozófiát (főleg az arisztotelészit) a hitigazságok fogalmi megragadására, létrehoznak viszonylag egyenletesen kidolgozott rendszereket, amelyek a teológia egészét tárgyalják (szentencia-kommentárok, summák).

Új korszak kezdődik a 16. században a tridenti zsinattal: a katolikus teológia ekkor harcot vív a reformátorok tanítása ellen, a *Trident utáni skolasztikában* pedig feldolgozza – eleinte pozitív eredménnyel – az új korszellemet (a barokkot). Elsősorban a spanyol dominikánusok (Vitoria, M. Cano, Bañez stb.) és jezsuiták (Suárez, Vázquez, Molina) játszanak vezető szerepet a teológiában: kidolgozzák az egyházi tanítóhivatalról és az Egyházról mint külső közösségről szóló elméletet, az apologetikát →*hitvitázó teológiává* fejlesztik tovább (Bellarmin), ekkor tárgyalják először a történeti teológiát és a dogmatörténetet, Aquinói Szent Tamás *Summájához* írt kommentárok formájában rendszeres és átfogó művekben fejtik ki az egész dogmatikát, tudatosan foglalkoznak a →*kegyelem* és a →*szabadság* problémájával (kegyelemtani vita), önállósul az →*erkölcsteológia.*

A 18. században stagnál a teológia: jóformán csak a történeti tudományokban van fejlődés (egyháztörténet).

A 19. században a katolikus teológiában kísérletet tesznek arra, hogy a teológia művelésénél közvetlenül abból a gyökeresen új szellemi szituációból induljanak ki, amely Kant és a német idealizmus hatására állt elő; e kísérletek vagy kudarcot vallanak (A. Günther, G. Hermes), vagy nem gyakorolnak egyelőre lényeges befolyást a katolikus teológia egészére (→*tübingeni iskola*, J. H. Newman); általánosságban az *újskolasztika* uralkodik (Kleutgen, Scheeben stb.), melyre az a kétségtelenül szükséges törekvés jellemző, hogy ismét megszilárdítsa (szisztematikus értelemben és főként a középkori skolasztika történeti kutatásával) a saját hagyományával, a

skolasztikával való kapcsolatot, amely a 18. század végén szinte egészen megszakadt. Így tehát minden (kiváltképpen történeti) tudományosság ellenére is a kelleténél nagyobb a távolság a katolikus teológia tényleges állapota és a kor vallási követelményei között. Ez a helyzet csak lassan változik, és a teológia megújításának kísérleteinél hibák is történnek (→*modernizmus* stb.).

Régebben a filozófia monopóliuma volt az, hogy az ember önfelfogását tudományosan közvetítse a teológiának. Ma a teológiának a filozófián kívül egész sor antropológiai szempontból fontos tudománnyal (nyelvelmélet, →*tudományelmélet*) kell számot vetnie (vö. →*filozófia* és *teológia*, →*nyelvelmélet és teológia*). E tudományok művelői közül sokan azzal gyanusítják a teológiát, hogy csupán →*ideológia*. Az emberi teológia esetében az ideológia gyanújának mindig *van* is alapja, és a teológia vétkezik is, amikor egyes korok és uralkodó rétegek ideológiáinak szolgálatába áll. De maga Isten igéje – amit a teológia kimond és amire reflexiója irányul – nem ideológia, hanem annak legradikálisabb kritikája. Amennyiben a teológia a mindig nagyobb Istennek a teológiája, aki az egyetlen abszolút jövőt képviseli, aki végtelenül túlszárnyal minden evilági kezdeményezést és rendszert, de a kegyelemben és a reményben mégis valóságosan jelen van számunkra, amennyiben a teológia a készségesen elfogadott halálnak mint az abszolút jövő kezdetének a teológiája, annyiban ellentmond minden ideológiának.

TEOLÓGIAI MINŐSÍTÉSEK (cenzurák). A teológiai minősítések (igaz vagy hamis) tantételeknek teológusok által vagy esetleg az egyházi tanítóhivatal által adott értékelései ama kérdés szempontjából, hogy milyen biztonsággal ismerhető fel e tételeknek az isteni kinyilatkoztatás tanításával való összhangja vagy ellentmondása. Az ilyen minősítéseket rövid, rögzített formulákkal feje-

zik ki. E minősítéseknek azonban nincs kötelező rendszere; nem mindig és nem mindenütt értelmezik azokat egyformán. Vannak pozitív és negatív minősítések aszerint, hogy a minősítendő tételt igaz vagy hamis tételként kell-e megjelölni; a negatív minősítéseket nevezik azután cenzuráknak. A következőkben a legfontosabbakat említjük meg. Egy tétel „*isteni hitnek*" (fides divina) a tárgya, ha egyértelműen és explicit módon benne foglaltatik a feltétlenül kötelező hitforrásokban (ellentéte: az isteni hitben való tévedés). Ha egy ilyen tételt az egyházi →*tanítóhivatal* is megerősít, akkor az az „*isteni és katolikus hitnek*" (fides divina et catholica) a tárgya (ellentéte: a formálisan eretnek tétel). Ha egy ilyen tételt még a rendkívüli tanítóhivatal is definiál (pápa, zsinat), akkor „*definiált hitnek*" (fides definita) a tárgya. Egy tétel „*(pusztán) egyházi hitnek*" (fides ecclesiastica) a tárgya, ha ilyen tételként nem tekintik közvetlenül Istentől kinyilatkoztatott igazságnak, de a tévedhetetlen tanítóhivatal szavatolja (ellentéte: az egyházi hitben való tévedés; vö. →*katolikus igazságok*). „*A hittel határos*" (fidei proximum) az a tétel, amely általános tanítás szerint voltaképpeni kinyilatkoztatott igazságnak számít, de az Egyház még nem hirdeti világosan és végérvényesen ilyen tételként (ellentéte: eretnekség gyanújában álló tétel). „*Teológiailag biztos*" (theologice certum) az olyan tétel, amelyről a tanítóhivatal még nem nyilvánította ki határozottan vagy végérvényesen, hogy igaz, hogy benne van a kinyilatkoztatásban vagy szükségszerű összefüggésben van vele, de tagadása nagyon kézzelfoghatóan és a teológusok többé-kevésbé egyöntetű véleménye szerint valamely hitigazság tagadása vagy közvetett elutasítása volna (különböző fajtájú teológiai következtetések; ellentéte: téves vagy elhamarkodott [temerárius] tétel, teológiai tévedés). Más, kevésbé fontos minősítések maguktól értődnek: teológusok között általánosan elfogadott

tanítás, valószínű nézet, „kegyes" vélemény, engedélyezett vélemény, a vallásos érzést sértő vélemény, kétes nézet, botrányt okozó nézet stb. Az ilyen minősítések végső célja a hit védelme, valamint annak megelőzése, hogy össze ne keverjék a valóban isteni kinyilatkoztatást és a teológiai véleményeket.

TEOLÓGIAI VÉLELMEZÉS. A vélelmezésnek (a jogi vélelmezéshez és a közvetett bizonyítékokra alapított bizonyításhoz hasonlóan) a teológiai megismerésben is van némi jelentősége, mert a vélelmezés mint az indukción alapuló bizonyítás egyik fajtája nélkülözhetetlen az emberi megismeréshez általában. A teológiában jó néhány vélelmezési szabályt állíthatunk fel: a tanítóhivatal nem definitív döntésének helyességét vélelmezni kell, amíg az ellentétét be nem bizonyítják (DS 2879 és köv. 3045 3884 és köv.); egy tan definiált voltát *nem* lehet vélelmezni, hanem bizonyítani kell (CIC 1323. kánon, 3. §); nem biztos törvény esetén a szabadságot előnyben kell részesíteni a kötelességgel szemben (→*erkölcsrendszerek*); az értelmet előnyben kell részesíteni az értelmetlenséggel szemben stb.

TEOLÓGIAI VÉLEMÉNY. Teológiai véleménynek nevezhetjük az olyan teológiai tant, amelyről az egyházi tanítóhivatal közvetlenül nem tanúskodik. Ennek tehát nincs kötelező tekintélye, de alkalmas arra – és ezért ajánlott tan –, hogy az Egyház sok más explicit tanítását összefüggésükben megvilágítsa és érthetőbbé tegye.

TEOLÓGUSOK. A középkori és az újkori teológusok tanításának (megkülönböztetve ezt az →*egyházatyák* tanításától) normatív érvénye van a későbbi, mai teológus számára, ha és *amennyiben* ez a tanítás egyhangú, továbbá ha benne az Egyház voltaképpeni hittudata és ennek ki-

bontakozása válik kézzelfoghatóvá. Ez lehetséges, mert az igazhitű, az Egyház által nem elítélt, hanem legalább hallgatólagosan elismert teológusok az egyházi →*tanítóhivatal* irányítása és felügyelete mellett dolgozták ki teológiájukat, tehát egészében véve tanításuk összhangban volt a tanítóhivatallal, ennélfogva hosszabb időn át és egymással teljes egyetértésben nem adhattak elő olyasvalamit kinyilatkoztatott vagy feltétlenül kötelező tanításként, ami ne lett volna valóban ilyen, mert különben ez a tévedés magának a tanítóhivatalnak a tévedése is lett volna. Más tanokban természetesen lehetnek náluk általánosan előforduló és hosszú időn át megmaradó tévedések (ezek végső soron profán természetűek és a teológia korhoz kötöttségének következményei). Az egyénnek tiszteletben kell tartania a teológusok tanításának egészét és becsületesen meg kell vele birkóznia: ez kényszeríti az egyéni hittudatot és az egyes ember gondolkodói szubjektivitását arra, hogy mindig visszatérjen – ha fájdalmas erőfeszítés árán is – az összegyház nagyobb tudatának álláspontjára, és ez gazdagítja az összegyház hittudatát a változó korok és gondolkodók alkotó individualitásával. Lásd ezzel kapcsolatban: teológiai →*iskolák*, →*pluralizmus*.

TEREMTÉS. Az emberi szellem implicit módon valamennyi kijelentésében igenli – a valamennyi kijelentésben abszolútnak tételezett metafizikai lételvek és megismerési elvek reális alapjaként – az abszolút →*létet* mint →*titkot* és mint kiváló értelemben vett →*személyt*. Ezt a névtelen valóságot nevezzük Istennek. Ez az abszolút, körülfoghatatlan valóság – amely ontológiailag a valóságokkal való mindenfajta szellemi találkozásnak néma horizontja – *végtelenül más*, mint a felfogó szubjektum, az ember, de implicit módon mégis minden kijelentésben tételezve van az egyes véges dolgokkal együtt,

amelyeket az ember felfog. Ebből az alapgondolatból kiindulva a felfogó szubjektum és a felfogott dolog, a véges létező és az abszolút végtelen közötti viszony csupán két oldalról megközelítve határozható meg: *a)* egyfelől Istennek mint abszolút és végtelen lénynek mindenben különböznie kell a végestől (DS 3001) (különben Isten a felfogó megismerés tárgya volna és nem mindig „rajta túlemelkedő" → *alapja*, márpedig Isten még ott is megmarad ilyen alapnak, ahol a metafizika fogalmi reflexiójával megnevezik és „objektiválják"), Isten tehát nem szorulhat rá a (→ *világnak* nevezett) véges valóságra (vö. DS 3002), mert egyébként nem különböznék valóban gyökeresen a világtól, hanem része volna egy nagyobb egésznek, amelyben a világ magának Istennek volna valamilyen módosulása: az ő teste, megjelenési módja, önlétének módja vagy eszköze (→ *panteizmus*, → *emanáció*). *b)* Másfelől a világnak mindenestül függnie kell Istentől (vö. DS 800 3021 3025) (ám ez nem jelenti azt, hogy Isten függne a világtól, mint ahogy az úr függ a szolgától), a világban egyáltalán nem létezhet semmi, amlétszerűen független volna tőle, mint ahogy a világ doli gainak sokfélesége sem ismerhető meg ezek sokféleségében és egységében a szellemnek Istenre irányuló → *transzcendenciája* nélkül, Istennek a szellem által történő „megsejtése" nélkül. Ez a függőség Istentől szabadon létrehozott függőség kell, hogy legyen (DHI: DS 3025), mert a világ véges és változó volta miatt nem lehet szükségszerű, és így a létrehozott dolog szükségszerűsége csak az Isten által való létrehozás szükségszerűségéből származhatna, ami a világot Isten szükségszerű produktumává tenné, Isten tehát nem lehetne független a világtól. Ez a gyökeres függőség tartós kell, hogy legyen (vö. DS 790 3003), tehát nem vonatkozhat csupán a „kezdet" pillanatára, mert a véges most és mindenkor az abszolútra utal mint alapjára. Istennek és a világnak ezt a sajátos,

egyszeri (valamilyen *általános* [egyértelmű] →*kauzalitás*-fogalom alá voltaképpen nem besorolható) viszonyát nevezi a hittan a világ teremtettségének: ez azt jelenti, hogy a világ tartósan a személyes Isten szabad tettén alapul, és így hiánytalanul és *minden* pillanatban tőle függ (→*világ fenntartása*, →*Isten együttműködése*). Ez a létrehozás tehát nem tételez fel valamilyen már meglévő „anyagot" (Isten a „semmiből" teremt [DHI: DS 3025]; tehát Isten nemcsak →*demiurgosz*); a létrehozott dolog azonban a létrehozás által valóban *létezik* és Istentől különböző, igazi valóság, tehát nem puszta látszat, amely mögött Isten rejtőzik, és ezért a teljes függőség és az igazi valódiság nem fordított, hanem egyenes arányban van egymással. A hittan ezt a „teremtést" annak alapján mondja ki, hogy az *imádatban* saját, felelősségünkre bízott, önálló valóságunkat olyan valóságnak tapasztaljuk, amely teljes egészében alá van vetve a voltaképpeni titok tőlünk független rendelkezésének. És a hittan az itt tapasztalt teremtményiséget minden olyan véges valóság alapstruktúrájának tekinti, amellyel az ember kapcsolatban áll. A teremtményiség keresztény tana egyúttal az emberen kívüli világ „mítosztalanítása" is: ez a világ nem Isten, nem valójában „numinózus", és ezért joggal tekintjük az emberi teremtőerő „anyagának"; benne az ember a világ nyomasztó végességével, önmagában pedig (s a világban mint megismerésének és szabad rendelkezésének tárgyában) – a maga határtalan, de sohasem kész és *így* véges szellemi nyitottsága miatt – saját voltaképpeni teremtményiségével és ezáltal Istennel találkozik. A véges valóság e teljes függőség miatt „nyilvánítja ki" (→*kinyilatkoztatás*) valamennyire minden létfokon Isten lényegét, mivel a teremtő és a teremtmény között kell, hogy legyen valamilyen analógia; és így szolgálja a véges valóság →*Isten dicsőségét*. – Lásd még: →*ember teremtése*, →*kezdet*, →*fejlődés*, →*takarékossági elv*.

TEREMTÉSTAN: az a teológiai tan, amely az embernek a →*teremtésen* alapuló teremtményiségével foglalkozik. A teremtéstan nem csupán általánosságban vizsgálja az összes nem isteni dolog teremtettségét (Ter 1,1; DS 800 3002), hanem elsősorban azzal a teremtményiséggel foglalkozik, amely az emberben öntudatra ébred és amelyből így kialakulnak az ember Istennel kapcsolatos magatartásának alapstruktúrái: az →*alázat*, az →*imádás*, a már nem ellenőrizhető, de az embert mégis hordozó létezésben való bizalom, a hitkészség, az Istenben való biztonság, az Isten iránti engedelmesség (→*potentia oboedientialis*), a magatartásnak az a belső dialektikája, amely egyaránt elfogadja az Istentől való teljes függőséget *és* a valódi, felelősségteljes önállóságot, az Istennel való dialogikus viszonyt. A teremtéstan nemcsak azzal foglalkozik, ami az emberben →*természet*, hanem úgy dolgozza ki a teremtményiség lényegét általában, hogy az emberi létezés valamennyi területét felöleli (tehát az embernek a kegyelemben való felemelését is). Mivel a teremtményiség csak az emberben tér magához, a teremtéstan szoros kapcsolatban van a teológiai →*antropológiával*.

TEREMTÉSTÖRTÉNET. A két teremtéstörténet (az első teremtéstörténet [Ter 1,1-2,4a] a papi iratból való, a másodiknál jóval újabb keletű és főleg a világgal foglalkozik, a második [Ter 2,4b-25] a jahvista hagyományból származik, az előzőnél régebbi és inkább az emberrel foglalkozik) az ember metafizikai és vallási alaptapasztalatát dramatikus-szemléletes fomában fejezi ki: a világ és az ember teremtményiségét, a szellemi, bölcs, szabad, a teremtmény javát akaró Istentől való eredetét; a két teremtéstörténet optimista módon elutasít minden abszolút dualizmust, továbbá hangsúlyozza, hogy az ember kétneműsége, valamint a két egymástól

lényegesen különböző nem egyenjogúsága és egysége a →*házasságban* a teremtés eredeti rendjéhez tartozik, és ez egyéni és társadalmi vonatkozásban az ember történelmi fejlődésének mintaképe marad. Mivel *minden* valóságot Isten teremtett, mivel az ember szellemi →*lélekből* és →*testből* álló *egyetlen* lény (vö. DS 800 3002) és ilyen lényként nem lehet szellemi-személyi mivoltában egymást kölcsönösen feltételező lényegi részeiből „alulról" levezetni, ezért Isten az embert test és lélek szerint teremtette (→*monogenizmus*, →*ember teremtése*). Ez nem zárja ki, hanem inkább magában foglalja azt, hogy az ember eredetének – Isten teremtő, minden evilági valóságot hordozó működése következében, amely a világnak minden létfokát önmaga túlszárnyalása felé vezeti, amire a világ egyedül magától képtelen lenne – megvan a világban a maga előtörténete, ami nem más, mint az anyaginak és a biológiai életnek a fejlődéstörténete általában. Mivel a teremtéstörténetek nem „tudósítást" közölnek a kezdetben lejátszódott teremtés eseményeiről, hanem annak *tényét* mondják ki, amit az isteni sugalmazás következtében megvilágosított, a már meglévő népies teológiai reflexióval és annak szemléletes elképzeléseivel dolgozó bibliai szerzők (DS 3862 és köv. 3898) a saját szellemi, társadalmi és vallási helyzetük alapján felismernek, ezért alapelvként kimondhatjuk: mindaz, ami az ő helyzetük *alapján* (ehhez hozzátartozik a kegyelemről, a bűn egyetemes uralmáról stb. szerzett vallási tapasztalat is) a kezdettel kapcsolatban megismerhető, az hozzátartozik a teremtéstörténetekben benne rejlő kijelentés tartalmához, és ezért igazságát szavatolja a Szentírás sugalmazottsága; minden egyéb a kijelentés *formáját* alkotja, amely nagyszerűen, szemléletesen és gyermeki módon juttatja kifejezésre a szándékolt tartalmat, nevezetesen a világ teremtettségét és az embernek Istenhez való viszonyát.

TEREMTMÉNY: minden, ami →*teremtés* által létezik, tehát minden, aminek önmagán túl van az értelme, ami véges, fenyegetett, nyitott Istenre és rendelkezésére (→*potentia oboedientialis*), amely a teremtményt az isteni önközlés kegyelemből fakadó elfogadása által képessé teszi önmaga túlszárnyalására (→*természet és kegyelem*).

TERMÉSZET. Természetnek nevezzük egy létező lényegét, vagyis maradandó struktúráját (amelyet voltaképpen nem lehet részekből összerakni, hanem eredendően *egy* valóságként kell felfogni), amennyiben az cselekvésének alapja és eleve adott normája (és így előfeltétele az emberi →*kultúrának* is). Keresztény értelmezés szerint a „természet" nem ellentéte a →*teremtésnek*, hanem a tartalmi értelmességnek és a teremtményi önállóságnak a kifejezése, amit éppen Isten teremtése alapoz meg és tart fenn. Egy létező természetszerűsége tehát nem fordított, hanem egyenes arányban növekszik Isten teremtő oksági működésének érvényesülésével. Ez a természet valamennyi embernél fejletlenebb létező esetében zárt, mivel a lényeg és ezért a cselekvés egy bizonyos körülhatárolt környezettel van vonatkozásban, és vagy egyáltalán „nincs magánál", tehát önmagát nem teheti cselekvésének tárgyává, vagy megismerése és tevékenysége csupán a biológiai önfejlődését szolgáló valóságok véges körére irányul. Ha ez a természet „nyitott", vagyis a megismerésnek és akarásnak minden egyedi dolgon túllépő, abszolút →*transzcendenciája* miatt magára a valóságra, tehát Istenre irányul, akkor tárgyiasítani tudja önmagát, akkor saját alapjában önmagát teheti cselekvésének tárgyává, vagyis „személyes" és dialogikus viszonyban van minden valóság egészének abszolút, titokzatos alapjával, Istennel. Az emberi természet nyitottságának felismerése meggátolhatná, hogy valamilyen csak biológiai természet-fogalmat alkalmazzanak rá, és

hogy különböző emancipációs mozgalmakkal szemben az ember állítólag ismert, rögzített természetére hivatkozzanak. A teremtmény részéről ez a nyitottság teszi lehetővé Isten szabad kegyelemben való önközlésének befogadását (→*természet és kegyelem*, →*potentia oboedientialis*). Ha egy nyitott szellemi természet úgy transzcendálja magát, és Isten benne véghezvitt tette következtében a maga végső szubsztanciális alapjától úgy jut el Istenhez, hogy teljesen átadja magát Istennek és így (létében és megvalósulásában) egészen Istené lesz, ha tehát transzcendenciája már nem csupán soha célba nem érő előrehaladás, akkor az ilyen természetet (éppen tökéletes önmegvalósítása és önálló valósága miatt) az egyházi nyelvhasználat nem nevezi „személynek", mivel ebben a nyelvhasználatban a véges „személy" bizonyos negativitást is magában foglal, azt ugyanis, hogy az ilyen személynek Istentől elutasítva önmagában kell maradnia. A szellem transzcendenciája egyedülálló módon valósult meg a názáreti Jézus emberi „természetében", amely az →*unio hypostatica* következtében az isteni Logosz →*személyéhez* tartozik, és ezért ez az emberi „természet" önmagában nem is személy még.

TERMÉSZETES ERKÖLCSI TÖRVÉNY. Az emberi →*természetnek* az emberi →*szabadságot* megelőzően adott és azt lehetővé tevő, objektív struktúrái – mivel ezeket transzcendentális szükségszerűséggel akkor is helyeseljük implicit módon, ha (a megismerésben és a cselekvésben) elutasítjuk őket – az emberi cselekvés szükségszerű, objektivált normái is egyben; mivel e struktúrákban Istennek, e természet alkotójának akarata tárgyiasul, a belőlük származó törvényt természetes erkölcsi törvénynek vagy *természettörvénynek* is nevezzük (de egészen más értelemben, mint a természettudományban). Az embernek mint értelemmel és szabad akarattal

felruházott lénynek a természetéből közvetlenül adódó jogok és kötelességek összességét katolikus etikai értelemben *természetjognak* is nevezzük; ennek változó vagy változatlan volta, illetve megismerhetősége a görög és a keresztény filozófia lényeges témája. Nem minden szükségszerű pusztán azért, mert ténylegesen megvan az emberben; bizonyos erkölcsileg közömbös adottságok köre, lényegénél fogva az emberre van bízva, mivel és amennyiben az ember természetéből eredően olyan tettekre irányul, amelyekkel önmagát is megváltoztatja. De a valóságoknak azok a struktúrái, amelyeket akkor is helyesel implicit módon (mivel megvalósítja őket), ha nemet mond rájuk (mint amilyen szellemisége a megismerésben, szabadsága, a titokra, vagyis Istenre vonatkoztatott volta, történelmisége, kétneműsége, másokra vonatkoztatott voltában megnyilvánuló társadalmisága stb.), olyan strukturák, melyek szükségszerű lényegét, méltóságát alkotják, és tiszteletben tartásuk a természetes erkölcsi törvény értelmében kötelező. Mivel ez a természet nyitott Isten abszolút rendelkezése iránt (→*természet és kegyelem*, →*potentia oboedientialis*), ezért azok az erkölcsi normák, amelyek az embernek szóló, Jézus Krisztus kegyelmében bekövetkező isteni önközlésből adódnak, méltóságukat tekintve még magasabb rendűek és éppúgy feltétlenül kötelezőek, mint a természetes erkölcsi törvény normái. Teológiai szemszögből nézve a konkrét, Jézus Krisztus által meghatározott üdvrendben egyáltalán nincs „tiszta természet". A természetjog alapvető problémája tehát az, hogy egyáltalán alkalmas-e a „természet" kulcsfogalomként olyan erkölcsi utasítások megalapozására, amelyek minden emberre érvényesek. A katolikus Egyház tanítóhivatala szerint ragaszkodni kell a megismerés kétféle módjához, a hit és az értelem útján való megismeréshez (DS 3015 3019; II. vatikáni zsinat, Gaudium et spes 59). Ha és amilyen

mértékben az ember képes arra, hogy értelme segítségével (amely a nem-keresztény embernél sem „tisztán természetes" értelem) az explicit szóbeli kinyilatkoztatástól logikailag függetlenül felismerjen erkölcsi magatartás-normákat, akkor és annyiban lehetne törekedni ezen az alapon a hivők és nem-hivők közti operatív etikai egyetértésre. Ámde azzal kell számolni, hogy ily módon nem lehet egyetértésre jutni arról, hogy mi az, ami „megfelel a természetnek", „időtlenül érvényes", „természetellenes" vagy „történelmileg relatív". Az egyházi tanítóhivatal ismételten igényt támasztott arra, legutóbb a születésszabályozás kérdésében, hogy kötelező érvényű kijelentéseket tegyen a természetes erkölcsi törvényt érintő tényállásokkal kapcsolatban. Ilyen esetekben az egyházi tanítóhivatalnak (a szeretet parancsolatát értelmező) hiteles megnyilatkozásairól van szó, amelyek nem részesednek a →*tévedhetetlenségben*, és amelyek indoklásaikban a profán tudományok területéről vett érvekre és a közönséges emberi értelemre támaszkodnak. – Lásd még: →*erkölcsteológia*, →*hegyi beszéd*, →*egzisztenciális etika*.

TERMÉSZET ÉS KEGYELEM. Az ember nyitott →*természete* – transzcendenciája miatt (→*potentia oboedientialis*) – lehetséges címzettje Isten önközlésének, amely a →*kegyelemben* és →*Isten színelátásában* valósul meg. Mivel az ember transzcendenciájának (ami lehetővé teszi az objektív megismerést és a személyes szabadságot) akkor is volna értelme, ha Isten önközlése (mint ajánlat) nem következett volna be, ezért ez az önközlés a létező emberre irányuló önközlésként sem egyszerűen elkerülhetetlen következménye Isten ama cselekvésének, hogy az embert megteremtette, hanem kegyelem, Isten szabad cselekedete, amivel nem „tartozott" az embernek, és ez így volt már az ember bűnét

megelőzően is, amelynek következtében az ember határozottan méltatlanná vált Istennek erre az önátadására. Az ember természetét „tiszta", puszta természetnek (natura pura) nevezzük, ha egy olyan hipotétikus világrendben gondoljuk el, amelyben nem Isten önátadása a teremtés voltaképpeni értelme. E fogalom tartalmazza ugyan azt a tant, hogy Isten a bűnt megelőzően sem tartozott nekünk a kegyelemmel, de nem azt jelenti, hogy a „tiszta" természet valaha is létezett volna, vagy hogy az, amit egzisztenciális tapasztalatunkban saját magunkban megismerünk, azonos volna a „tiszta természettel". Ellenkezőleg: a konkrét teremtésben az emberi természet mindig a kegyelem befogadására hivatott *(→egzisztenciál)*, és kötelessége igent mondani Isten ajánlatára. Az emberi természet csak ebben az isteni ajánlatban találja meg igazi célját, e nélkül objektíve a boldogtalanság állapotában van. Sőt, egyenesen arra teremtetett, hogy Isten önmagából kilépő (ek-sztatikus) *→szeretetének (→agapé)* lehetősége nyíljék az abszolút önközlésre, mellyel átadja magát a nem isteninek. A konkrét világrendben tehát mindenütt, azoknál is, akik nem keresztények, számolnunk kell Isten kegyelmének hatékony jelenlétével; ezért a nem keresztények terveit és tevékenységeit sem tekinthetjük valamilyen „tiszta természet" puszta produktumainak. Az Egyház számára ebből az a feladat következik, hogy integrálja, de ne szüntesse meg ezeket az értékeket. Ha az ember bűnösen visszautasítja Isten ajánlatát, akkor nem megőrzi, hanem lerontja saját természetét. Az emberi természet ekkor sem tiszta természet, hanem továbbra is Isten megbocsátó kegyelmének lehetséges címzettje és olyan természet, amely maga ellen fordult, mert az ember természete éppen az a képesség, hogy az Istennel való dialogikus kapcsolatban teljesen alávesse magát az Ő rendelkezésének.

TERMÉSZETES SZENTSÉG. A katolikus teológia Szent Ágoston óta feltételezi (→*Isten üdvözítő akaratának* egyetemessége miatt), hogy a pogányok körében is volt (az ószövetségi →*körülmetéléshez* hasonlóan) valamilyen kézzelfogható (kultikus) cselekmény, amely a hitnek (a szülők stb. hitének) bizonyos aktualizálása volt és amelynek segítségével el lehetett törölni a kiskorú gyermekek →*eredendő bűnét.* Akár igaz ez a →*teológiai vélemény* akár nem, mindenképpen tanúskodik az ókori és középkori teológia ama meggyőződéséről, hogy Isten üdvözítő akarata egyetemes, és felveti azt a kérdést, vajon a gyermekek →*limbusa*-e az a teológiai vélemény, amely ezt a meggyőződést teljesen érvényre juttatja. A természetes szentség gondolata alapján pozitívabban lehet értékelni a →*nem-keresztény vallások* sok mozzanatát.

TERMÉSZETES TEOLÓGIA. Természetes teológiának nevezzük a metafizikai →*ontológiát,* mivel az az általános lételméletben szükségszerűen tesz valamilyen analóg kijelentést (→*analógia*) Isten abszolút →*létéről* (→*istentan,* →*istenbizonyítás,* →*teodicea,* →*fundamentális teológia*) is.

TERMÉSZETFELETTI. Egészen szigorú értelemben az a természetfeletti, ami az isteni természetben (vö. 2Pt 1,4) való részesülésként közvetlenül múlja felül a teremtett szellemi természet képességeit és igényeit (amennyiben azok szükségszerűen hozzátartoznak az ilyen →*természethez*): vagyis természetfeletti a →*kegyelem* és →*Isten színelátása* (DS 1923). A természetfeletti: Isten ingyenes ajándéka Jézus Krisztusban a bűnbocsánat szükségességét megelőzően is. Tágabb értelemben a természetfelettihez tartoznak Isten egyéb ingyenes adományai is, mint a →*kinyilatkoztatás,* az →*ősállapot* adományai, a →*csodák* stb., mivel végső soron csak úgy

gondolhatjuk el mindezeket, hogy ezek feltételei, kísérőjelenségei és kihatásai a voltaképpeni természetfelettinek: →*Isten önközlésének*, márpedig ezzel egyetlen teremtménynek sem tartozik Isten, hiszen ez az önközlés nem Isten ható-oksági működésével teremtett véges valóság, hanem Isten formális-oksági működése, tehát maga Isten az Ő személyes bensőségességében (DS 1921 3891).

TERMÉSZETTUDOMÁNY ÉS TEOLÓGIA. A kereszténység érdeklődése az abszolút és minden egyedi valóságot magába foglaló →*titokra*, vagyis Istenre és Isten hozzánk való viszonyára irányul, amennyiben ez Isten →*kinyilatkoztatásából* ismeretes. A természettudományok az egyedi létezőt és az egyes jelenségek (lehetőleg matematikai nyelven megfogalmazott) összefüggéseit vizsgálják. Ezért a teológia és a természettudományok különböznek egymástól tárgyukat, módszerüket és ismeretforrásukat tekintve. Bár a kereszténység a világról is tesz kijelentéseket, de csak annyiban, amennyiben az teremtmény és az isteni önközlés címzettje, és amennyiben ebből (ennek feltételei és következményei gyanánt) további kijelentések adódnak a tapasztalati valóságra vonatkozólag (→*lélek*, →*halhatatlanság*, →*ember teremtése* stb.). Ezenkívül a tapasztalati világ annyiban tárgya a teológiának, amennyiben színhelye a →*csodának* és a csoda megismerésének is. De a teológia és a természettudományok között egyik vonatkozásban sincs sem alapvető ellentét, sem elkerülhetetlen nézeteltérés a végső illetékesség kérdésében, mert a világ Istenre vonatkoztatott volta, valamint a metafizika mint *a priori* tudomány és a teológia által nyert ismeretek transzcendensek a közvetlenül megfigyelt jelenségekhez és a köztük levő törvényszerű kapcsolatra vonatkozó tisztán természettudományos tapasztalathoz képest. Az egzisztenciális

szempontból jelentős, mindig egyszeri tapasztalatként megnyilvánuló „jel" (a csoda) pedig módszerük következtében nem hozzáférhető a modern természettudományok és kísérleteik számára. A konfliktusok tehát elkerülhetők, ha mindkét részről tiszteletben tartják a mindenkori kérdésfeltevés és módszer által *a priori* kijelölt határokat. Természetesen mindig újból kialakulhat a konfliktus *látszata*, ha a teológia és a természettudományok – noha más-más módszerrel és más-más nézőpontokból is – ugyanarról a tárgyról tesznek kijelentéseket. Az ilyen látszólagos konfliktusokat lehet és kell is tisztázni oly módon, hogy mindkét fél türelmet tanúsít és önkritikát gyakorol (II. vatikáni zsinat, Gaudium et spes 36). Nehezebb dolog összhangot és szintézist teremteni a két „világszemlélet" között (vagyis a *közvetlenül* meglevő, érzelmi töltésű, magától értődőnek és reálisnak érzett tudástartalmak rendszerei között), amelyek olyankor jönnek létre, amikor valaki egész életében csak a két tudomány *egyikével* foglalkozik „hivatásosan" és szakember módjára (ami manapság bizonyos mértékben elkerülhetetlen is). A két világszemlélet közti meghasonlottság (de nem tárgyi és logikai ellentmondásosság) és kölcsönös idegenség (ami kiváltképpen akkor van meg, ha a természettudós vallási szempontból „botfülű" és közömbös, a teológus pedig még nagyon kötődik érzelmileg a régi világképhez) részben a mai elkerülhetetlen pluralizmus következménye. Ezt egyszerűen türelemmel el kell viselni (de ez természetesen nem jogosítja fel a természettudóst arra, hogy vallási szempontból közömbös legyen, mert ha csak természettudós, akkor soha nem lehet azzá az emberré, akivé lennie kell), és törekedni kell a megváltoztatására részben a szóban forgó tudományokkal foglalkozó emberek találkozásának elősegítésével, részben a megfelelő tudományokon belül ama témák és kérdések kiemelésével, amelyek az illető tudo-

mányt arra ösztönzik, hogy túllépjen önmagán. Ezenfelül a teológusnak még jobban meg kell tanulnia úgy beszélni Istenről, hogy a természettudós észrevegye: itt a kifürkészhetetlen →*titokról* van szó, aki körülfogja és lehetővé teszi az ő világát és annak megismerését; de a teológus nem szűkítheti le a természettudós világát, és a kikutathatót nem nyilváníthatja kikutathatatlannak.

TEST. A nyugati szellemtörténet a test két ellentétes felfogását ismeri, amely mind a mai napig a részletekben is meghatározza az embernek a gondolkodásban és a cselekvésben megnyilvánuló önfelfogását. A görög felfogásra a →*dualizmus* jellemző, amely lehet szélsőségesebb (Platón) vagy mérsékeltebb (Arisztotelész): a test a lélek „börtöne" vagy „sírja", vagy másképpen: az ember „részekből" áll, úgyhogy csak azt lehet mondani, hogy az embernek „van" teste („birtokol" testet); a →*lélek* a test szubsztanciális →*formája* (lásd: →*trichotomizmus*). A másik a bibliai felfogás, amely már az Ószövetségben határozottan kialakult. Az Ószövetség nem ismeri a „test" fogalmát. A „hús" és a „lélek: életlehelet" szavakkal egyaránt az eredetileg egységes embert jelöli, aki mindig egész ember. Az Ószövetség gondolkodása a testről akkor mutat haladást, amikor kialakul a test →*feltámadásában* való hit, ám ez a fejlődés csak a későzsidóságon belül válik igazán kézzelfoghatóvá és végig az Ószövetség talaján megy végbe. A bibliai felfogás nem engedi meg az olyan beszédet (akkor sem, amikor még nem alakult ki a test feltámadásának valódi ismerete és azt gondolták, hogy a holtak valamilyen árnyékszerű alakban élnek tovább a →*seolban*), amely szerint az ember pusztán „eszközként" „birtokol" valamilyen, az „Én-hez" képest csupán külső testet: a bibliai felfogás szerint az ember test „is". Az Újszövetségben

Szent Pál fejleszti tovább a test teológiáját, ő a „test" fogalmát voltaképpen nem a →*„szarx"*, hanem a „szóma" szóval jelöli. A „szóma" mind a földi, mind a mennyei testet jelenti számára, az egész ember egységét, amely most természetesen alá van vetve a kívánságnak, a bűnnek és a halálnak, de arra rendeltetett, hogy a →*pneuma* felmagasztalja és átváltoztassa. Önmagában a *szarx* jelölheti a testet halandó voltában; a szarx a bűn „közege" az emberben, vagyis a földies gondolkodású ember.

A keresztény filozófia és teológia feladata (amelyet lényegében máig sem oldott meg teljesen) az volt, hogy megteremtse a bibliai és a platonista antropológia egységét (mivel az Egyház első teológiája történetileg a platonizmus jegyében született meg, lásd: →*újplatonizmus*). Előrelépést jelentett ebben az irányban az egyházi tanítóhivatalnak az a nyilatkozata, hogy az ember egységes lény és hogy a test lényegileg tartozik hozzá az emberhez (DS 902; vö. →*ember teremtése*), valamint Aquinói Szent Tamás antropológiája, amely az →*anyag* és →*forma* arisztotelészi kategóriáival próbálta kifejezni a keresztény testfelfogást: a test a lélek szubsztanciális „kifejezése", és a lélek csak a testben jut el konkrét valóságához; az anyag közege nélkül nem létezik a lélek önmegvalósítása; minél nagyobb mértékű a lélek önmegvalósítása, tehát minél inkább →*szellem* az ember, annál inkább lesz test is. Ebben az is benne van, hogy a test a közege minden →*kommunikációnak*, és megfordítva: a lélek önmegvalósítása annál nagyobb mértékű, minél nagyobb mértékű az ember kapcsolata testileg létező emberekkel a testi világban (vö. →*érzékiség*). Ennek a gondolati megközelítésnek felel meg a test mai teológiája. A Logosz emberré levését a bibliai antropológia nyelvén „hússá levésnek" (Jn 1,14), „incarnatio"-nak nevezik; Jézus Krisztus – az →*arianizmussal* és az →*apollinarizmus-*

sal ellentétben – fel nem darabolt ember; a megváltást testében eszközli ki, amelyet odaad és amelynek vérét kiontják. Az üdvösségnek abból az üzenetéből, hogy a mi testünk hasonló lesz az ő testéhez, először is azt olvashatjuk ki, hogy az az állítás, amely szerint a →*halál* „a test és a lélek szétválása", nincs összhangban a bibliai antropológiával (sem az ember alaposabb metafizikai önfelfogásával), és ezért legalábbis pontosabb értelmezésre szorul. Mivel Isten népének, az Egyháznak lényegi önmegvalósulásait a →*baszileiáról* szóló üzenet és a →*szentségek* alkotják, ebből kiderül, hogy az érzéki-kommunikatív mozzanat mint a testi létező lényegi ismertetőjegye az ember →*üdvösségének* is szerves alkotóeleme. A biblikus teológiából (nevezetesen pedig magának Jézusnak a szavaiból) azt lehet kiolvasni, hogy a test nem a bűn kitüntetett otthona, hanem az egyetlen, egész ember bűnének (miként minden – állítólag – tisztán szellemi és gondolati tartalomnak) szükségszerűen a testben kell megjelennie. De szükségképpen testben fog megjelenni a Jézus Krisztus által kieszközölt üdvösség is (mégpedig nem csupán a test akcidentális boldogságaként, amely külsőleges módon egészíti ki a „lélek" már meglevő tökéletes boldogságát), és nemcsak úgy, hogy testünk már most „a Szentlélek temploma" (1Kor 6,19), hanem úgy is, hogy a feltámadott testben meg fog mutatkozni, mekkora félreértés volt a kegyelmet a „tisztán lelki" jelenségek területére száműzni, hiszen az egyetlen, egész ember és a Jézus Krisztus testi valóságának jelenlététől testi mivoltában üdvözült összemberiség telik meg kegyelemmel és lesz a kegyelem kifejezésévé.

TETTEK. Az embernek – testi és dialogikus-világi lény lévén – élete szabadságtettét, amelyben önmagáról rendelkezik, mindig „objektivációkban" kell kifejeznie, mivel belső szándéka, amin végül is természetesen min-

den múlik, csak ezekben az objektivációkban valósulhat meg igazán (→*munka*). Egzisztenciális-ontológiai szempontból érvényes az a megállapítás, hogy a szándék csak úgy lesz reális, hogy megvalósul valami másban, a „tettben" mint önmaga reális →*szimbólumában*. Ez azért is van így, mert az ember csak így tud eltávolodni önmagától, és csak ezáltal talál helyesen önmagára. Természetesen minden ilyen tettben való objektiváció veszélyt rejt magában: az objektiváció nem azonos a „szándékkal" (vagyis keresztény szemszögből nézve: a hittel és szeretettel), habár a szándéknak szüksége van a tettre. És ezért az ember e tetteket úgy is véghezviheti, hogy azok nem a voltaképpeni és teljes hit kifejezései és megvalósulásai (vagyis nem az fejeződik ki bennük, hogy az ember feltétel és fenntartás nélkül átadja magát Istennek, vö. Jak 2,17), sőt, az is lehet, hogy a tettekkel az ember éppenséggel el akar zárkózni Isten elől (vö. Mt 23,1 és köv.): az ember cselekedeteket végez, hogy a szívét megtagadja Istentől, cselekedeteket hajt végre anélkül, hogy a tettet, amit véghezvisz, Isten kegyelmének adományaként fogadná el. Ez a tetteken alapuló megigazulás hamis elmélete. Mindez érvényes az ember önmegvalósítására is, mivel az embernek kegyelemszerűen természetfeletti rendeltetése van. →*Isten parancsolatainak* megtartása – minthogy azokban imperatívuszok alakjában az ember saját lényege van objektiválva, természetfeletti →*egzisztenciáljával* együtt – a keresztény ember „tetteinek" foglalata, feltéve, hogy a megigazult ember Isten kegyelméből hitben, reményben és szeretetben teljesíti ezeket a parancsolatokat (Mt 5,16; Róm 2,6 és köv.; 2Kor 9,8; Kol 1,10; 2Tesz 2,17; 1Pt 1,17 és máshol). A mondottak értelmében ez különösképpen érvényes a →*felebaráti szeretetre*, mert az igazi és Isten kegyelmén alapuló felebaráti szeretetben – bár tudatos tárgyi iranyultság nélkül, de egészen valóságo-

san – magát Istent szeretjük. A „tettekkel" kapcsolatban egyébként ugyanazt mondhatjuk, mint az →*érdemmel* kapcsolatban.

TÉVEDHETETLENSÉG (latinul: infallibilitas). A tévedhetetlenség először is azt jelenti, hogy Isten kegyelmének (és nem az Egyház tagjainak emberi) ereje megóvja az →*Egyházat* mint egészet attól, hogy kiessen Isten igazságából (és szeretetéből); másodszor pedig azt jelenti, hogy Isten kegyelme megóvja a tévedéstől az egyházi →*tanítóhivatalt*, amikor feltétlenül kötelező tanításként hittételeket terjeszt elő. E második jelentés dogmatörténetileg az elsőből fejlődött ki, amit kezdettől fogva vallott az egész Egyház (ebben a fejlődésben szerepet játszottak teológián kívüli, politikai és egyházpolitikai tényezők is; vö. II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 25). Az Egyház tévedhetetlensége a Jézus Krisztussal bekövetkezett üdvhelyzet eszkatologikus végérvényességéből ered: mivel Istennek Jézus Krisztusban véghezvitt üdvözítő cselekedete a végérvényes és győzelmes üdvözítő tett, és mivel ennek belső alkotóelemei közé tartozik az igazságban való hit és a társadalmi-egyházi szervezettség, ezért az olyan tévedés, amely emez üdvözítő valóság végérvényesnek szánt önfelfogása volna, magát ezt a valóságot semmisítené meg. Az összegyház egyetemes →*konszenzusa* „tévedhetetlen" „a hit és erkölcs kérdéseiben" vagyis a hitben nem tévelyeghet (II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 12), ámbár rendesen csak a tanítóhivatal lehet az a szerv, amely ezt a konszenzust, vagyis „az egész nép hitérzékét" kifejezi. A tanítóhivatal hierarchikus struktúrájának megfelelően tévedhetetlen: 1. az Egyház teljes püspökkollégiuma, ha a pápával együtt és a pápával az élén egyhangúan előterjeszt valamit mint Istentől az Egyháznak kinyilatkoztatott és minden hivő számára kötelező igazságot (DS 2879 3011; II.

vatikáni zsinat, Lumen gentium 25; vö. →*püspök*); 2. az egyetemes →*zsinat* a pápával együtt (DS 1478 és köv. 2923; II. vatikáni zsinat, uo.); 3. a →*pápa* egyedül, ha az Egyház legfőbb tanítójaként (ex cathedra, vagyis legfőbb tanítói tekintélyére hivatkozva) általánosan és végérvényesen kötelező tanbeli döntést hoz (DHI: DS 3073 és köv.; vö. II. vatikáni zsinat, uo.). A pápának ez a végleges döntése nem csupán az Egyház egyetértése miatt megváltoztathatatlan, hanem önmagától, ám ez nem azt jelenti, mintha nem az összegyház hitbeli meggyőződését *kellene* kifejezésre juttatnia. A pápa (éppúgy, mint a püspökök) döntéseiben kötve van a Szentíráshoz, a hagyományhoz és az Egyház addigi döntéseihez. Személyes viselkedésében és egyéni véleményeiben a pápa sohasem „tévedhetetlen". A tévedhetetlenség *tárgya*: mindazok az igazságok, amelyeket Isten Jézus Krisztus által Egyháza számára kinyilatkoztatott (hitigazságok és erkölcsi igazságok: DS 1477 1507 és köv. 3017), továbbá mindaz, ami szükséges ahhoz, hogy a kinyilatkoztatásnak ezt az igazságát meg lehessen védni a meghamisítástól és torzítástól (DS 2879 2922). Ezért az egyházi tanítóhivatal ítéletet mondhat minden olyan dologról is, ami olyképpen függ össze a kinyilatkoztatott tanokkal, hogy egy ilyen dolog tagadása vagy állítása egészben vagy részben megsemmisítené vagy veszélyeztetné a hitet (vö. DS 2860 és köv. 3405 3407). – →*Dogma.*

Az üdvösség valóságának biztos birtoklása mint az igazságnak hittel való elfogadása az embernek és megismerésének történelmisége miatt egyrészt szükségessé teszi az igazságnak mindig újonnan történő elsajátítását mint *döntést*; másrészt a tévedhetetlenség tana nem *bármiféle* egészen új valóság és igazság teljesen biztos megismerését jelenti, hanem csak azt – és más semmit – kell szavatolnia e tannak, hogy akik a régi igazságban hisznek, azok meg is maradnak benne. Ezzel ki is mondtuk e

dogma jogosultságát és határait. A már kimondott dogmatikus →*definíciókra* alkalmazva ez azt jelenti: a teológiának nemcsak az a feladata, hogy pontosan megállapítsa a tanító szubjektumot és a kijelentés szándékolt tartalmát, hanem fel kell derítenie a „szituációt" is, meg kell állapítania a kijelentés címzettjét, meg kell határoznia a kifejezési eszközt (mely mindig korlátozott), a szűkebb történeti környezetet, az érvényesülő érdeket (amely sohasem „tisztán" keresztény), röviden: a kijelentés történelmiségét.

Jövőbeli definíciókról a következőket mondhatjuk: minden valóban új definíció megfogalmazásához, amely nem pusztán megismétel és aktualizál egy régi definíciót, *egy* és ugyanaz a teológia szükséges (ugyanaz a fogalmi apparátus, érvelési mód stb.), és e teológia az egész Egyházban azonos kell, hogy legyen. Ám a teológiának ez az azonossága, amely régebben a különböző teológiai →*iskolák* megléte ellenére fennállt, ma már nincs meg, és megfelelően nem is állítható helyre (→*pluralizmus*). Vagy pedig oly nagy volna az új definíciónál az értelmezés *jogos* tágassága, hogy emellett már nem is lehetne tévedésről beszélni. A valóban *új* definíció kimondására képes tanítóhivatalnak ez a „határa" élesen kifejezésre juttatja a tévedhetetlenség dogmájának történelmiségét.

De egy dogma történelmisége nem azt jelenti, hogy az Egyház tévedhetetlenségét lehet úgy értelmezni, hogy az Egyház Isten ígérete következtében megmarad ugyan eszkatologikus módon az igazságban, de ettől azért tévesek is lehetnek a tanítóhivatal dogmái és a Szentírás tételei. Az igazságban való megmaradás igaz tételekben *is* realizálódik; az ember ama végső alapdöntése, amely őt (Isten kegyelme által) az igazságba helyezi, szükségszerűen és mindig igaz tételekben fejeződik ki. Az Egyház mint megfogható intézmény nem maradna meg az igazságban, ha az igazságban való megmaradásának objek-

tivációi, tehát voltaképpeni hittételei (amelyek az igazságban való megmaradásának konkrét alakját alkotják) tévesek volnának. Az emberi tudat egysége és történelmi változásai miatt természetesen minden emberi tétel ki van téve félreértéseknek, többféleképpen értelmezhető, finomításra szorul stb. De a tételes igazság nem pusztán utólagos illusztrálása az eredeti igazságnak és valóságnak, hanem a tételes igazság megvalósulása valósítja meg magát az eredetibb igazságot, amely végső soron nem más, mint Isten önközlése az ember számára a kegyelemben.

TÍPUS. Típusnak vagy „előképnek" nevezi az Újszövetség az Izraellel kötött régi szövetség Istentől irányított történelmének valamely személyiségét vagy eseményét, ha az jellemző („tipikus") Istennek azokra a szabad magatartási módjaira, cselekedeteire stb., amelyek Isten üdvözítő cselekvésén keresztül *mindvégig* megmaradnak; az előképeknek tehát az új szövetségben szükségképpen megvannak (magasabb fokon) a megfelelőik, amelyeket Isten előre látott és ebben az alapvető magatartási módban eleve akart. Így pl. Mózes előképe Jézus Krisztusnak; Izrael népének pusztai vándorlása előképe annak, ahogyan a keresztények vonulnak az ígéret földje, az örök élet felé. Az ilyen előképeket elsősorban (de nem csak) akkor ismerhetjük fel, ha e párhuzamokat már az Újszövetség és az egyházatyák is kiemelték. Az előképek, ha óvatosan és gondosan alkalmazzuk őket, joggal használhatók arra, hogy általuk az Ószövetséget mindig újból aktualizáljuk.

TISZTASÁG (kultikus). A kultikus értelemben vett „tisztaság" és „tisztátalanság" olyan dolgoknak (a legkülönfélébb eledeleknek, cselekedeteknek stb.) a megkülönböztetése, amelyeket erkölcsi szempontból teljesen közömbösnek tekintettek ugyan, de amelyek között

mégis különbséget tettek úgy, hogy az egyik csoportba tartozó dolgokat a kultusszal vagy a kultuszban részt vevő személlyel összeegyeztethetőnek, a másikba tartozókat ezzel összeegyeztethetetlennek tartották; akár azért, mert a „tisztátalan" dolgot különösképpen szentnek (vagyis Isten részére fenntartottnak), akár azért, mert valahogyan a kultuszhoz nem illőnek tartották. Ilyen tabu-előírások (melyeknek az értelme nagyon különböző lehet) szerepelnek a legtöbb vallásban, még az Ószövetségben is: halottak és bélpoklosok megérintése, bizonyos szexuális történések és cselekedetek bizonyos időre tisztátalanságot okoztak, sokféle állatot és húsfajtát nem volt szabad megenni stb. (vö. pl.: Lev 11-17). Az értelmezés itt is nehéz, és a nehézséget csak fokozza az, hogy az ószövetségi törvényhozás átvett magától értődőnek érzett és sok esetben már egyáltalán nem értett régi szokásokat. Itt sok higiéniai mozzanat is szerepet játszik. Íly módon a hétköznapokat átitatták valamilyen vallási tudatossággal, és elkülönültek más népek életstílusától és vallásaiktól (*→körülmetélés*). Ezek a reális hasonlatok az embert egy magasabb rendű valóság felé fordították (Zsid 9,13; 10,22 stb.; vö. *→szentség*). Jézus Krisztus eltörölte a kultikus tisztaság előírásait (Mt 15,1-20; Mk 7,1-23), és helyükbe a szív tisztaságát állította. Ennek a felszabadításnak a végrehajtása nehézségekbe ütközött az első keresztény közösségekben (Ap-Csel 10; 15 stb.).

TISZTÍTÓTŰZ: a középkor óta elterjedt megjelölése annak a halál „után" bekövetkező tisztító átváltozásnak (purgatórium), amely az embert valamennyi dimenziójában beteljesíti. A tisztítótűz az egyház tanítása szerint létezik (DHI: DS 838 856 és köv. 1304 és köv. 1580 1820 1867), és a megigazulás kegyelmében meghaló embernek el kell szenvednie, ha még a „büntetés" állapotában van

(a megigazulásban nyert bűnbocsánat nem törli el szükségképpen az embernek ezt a büntetésre méltó voltát) és ez az állapot „elégtételt adó szenvedéssel" eltörölhető. Ennek a történésnek közelebbi strukturájára, főképpen pedig színhelyének megjelölésére vonatkozólag semmilyen bibliai utalást nem találhatunk (támpont: jó és hasznos dolog a halottakért imádkozni, 2Mak 12,42-45; vö. →*seol*, →*közbülső állapot*), és erre nézve nincs közelebbi döntése a tanítóhivatalnak sem; ezért a „tisztítótűz" szó nem lehet akadálya annak, hogy jobb és pontosabb megjelölést keressünk erre a történésre, annál is inkább, mivel valláspedagógiai megfontolások is ellene szólnak a „tisztítótűz" szó használatának. – A következő meggondolás elősegítheti a dolog megértését: →*Isten színelátására* csak a valóban beteljesült lény juthat el; de egyéni vonatkozásban már a világ általános beteljesülése előtt is lehetséges ez számára (DS 1000 és köv.). Az ember benső beteljesülése azonban – mivel az ember igazi teremtményi időben bontakozik ki – időbeli folyamat, és már az emberi lényeg többrétű struktúrája miatt sem tekinthető olyan aktusnak, mint egy rendelet kihirdetése, amely nyomán minden egyszerre hatályba lép. Csak fokozatosan, lényegünk valamennyi rétegének megváltozásával leszünk azzá, ami már „vagyunk" személyünk központi alapdöntése (hit, bűnbánat, szeretet) által, és aminek meg is maradunk végérvényesen és visszavonhatatlanul a →*halál* következtében. Ennek az alapdöntésnek az érvényesülése azonban az ember többrétű valóságának ellenállásába ütközik, amit az egyes ember létének a személyt megelőző szférájában a régebben elkövetett bűnök és régebbi hibás döntések okoznak. Ennek az ellenállásnak a „tapasztalása" „szenvedés", és ilyen tapasztalásként az emberi bűn következménye. Másrészt e tapasztalás különbözik az emberi személy magjának szabad megvalósulásától és öntapasztalásától, és

ezért „külső" büntetés. Így tehát valóban büntetés elszenvedése az az integrációs folyamat, amelyben a halál után az emberi személy egészének utol kell érnie önmagát a saját bűnével felépített belső ellenállása dacára, de ezt a szenvedést teljes egészében az alapdöntésben elfogadott kegyelem hordozza, és így szükségszerűen és elkerülhetetlenül az ember beteljesülésébe, vagyis Isten végleges színelátásába torkollik.

TITOK. Mivel a titok nem a természetes emberi megismerés „hibás formája", hanem olyan valóság, amely a vallási →*aktushoz* mint vallási aktushoz van hozzárendelve, azt kell mondanunk, hogy a titok az, aminek alapján az ember a megismerés és a szabad szeretet terén érvényesülő →*transzcendenciájának* az egységében mindig fölébe emelkedik önmagának. A titok tehát a teljes valóságnak lényegi és maradandó alapvonása abban az értelemben, hogy az egész (tehát végtelen) valóság megjelenik a véges, teremtményi szellemnek a végtelenre irányuló lényegi nyitottságában. A →*szellem* végtelenre való nyitottságként nem más, mint a felfoghatatlan befogadásának képessége (itt a felfoghatatlannak mint felfoghatatlannak, tehát az abszolút titoknak a befogadásáról van szó). Az →*Isten színelátásával* kapcsolatos hittétel nem szünteti meg e felfoghatatlanság maradandó voltát. Sőt, éppen Isten színelátása fogja majd feltárni az ő felfoghatatlan végtelenségét (DS 800 3001) ilyen végtelenségként, és így teszi majd az Őt szemlélő (kegyelemben részesített) szellem igazi és örök boldogságának tárgyává. Alapjában véve csak *egy* titok van: az, hogy a felfoghatatlan Isten felfoghatatlansága számunkra nem pusztán messzeségként és horizontként létezik, amin belül létezünk és vagyunk, hanem ugyanez az Isten, bár megmarad felfoghatatlannak, közvetlenül is nekünk ajándékozza magát, úgyhogy Isten tulajdon mivoltában lesz létünk leg-

benső valóságává. Napjainkban azonban a titkot (a teológiában is) gyakran szűkebb értelemben olyasvalaminek tekintik (DS 2856 és köv.), aminek titok volta Isten színelátása következtében meg fog szűnni, mert a „felfoghatatlanságnak" ez a típusa csakis mostani megismerésünk érzéki-világi jellegén alapul. A titoknak e szűkebb értelmezésén alapul az, hogy megkülönböztethetünk *a)* természetes titkokat, vagyis olyan, Istenre vonatkozó igazságokat, amelyeket analóg módon megismerhetünk ugyan tartalmuk és tényük szerint, ám ezek az alkalmazott fogalmak analóg volta miatt mindig titokzatosak maradnak; *b)* olyan igazságokat, amelyeknek a létét Istennek ki kell nyilatkoztatnia, mert ezek olyan valóságokra vonatkoznak, amelyek Isten szabad (üdvtörténeti) rendeléséből erednek és ezért nem olvashatók ki a természetes ésszel a természetes módon tapasztalható világból; *c)* olyan igazságokat, amelyeknek a tartalmáról belső lehetőségük és ténylegességük tekintetében csakis Isten kinyilatkoztató tanúságtétele alapján szerezhetünk most tudomást és amelyek egyébként hozzáférhetetlenek minden teremtett értelem számára. Az ilyen, egészen szigorú értelemben vett titkok létezése és kinyilatkoztatásuk lehetősége az Egyház dogmája (DS 2732 2841 2855 és köv. 3015 és köv. 3041 3225 3236 és köv. 3422). Bizonyosan közéjük kell sorolni: a →*Szentháromságot*, az emberré levést (→*megtestesülés*), a természetfeletti →*kegyelmet* és annak csúcspontját: →*Isten színelátását.*

TITOKTARTÁSI FEGYELEM: a korai Egyháznak az a szokása, hogy meg nem keresztelt személyek előtt egyáltalán nem vagy csak utalásokban beszéltek a keresztségről, az eucharisztiáról, sőt, a hit egész tartalmáról, az istentisztelet helyéről stb. (e szokás leginkább a 4-5. században tejedt el, először a Didaché ta-

núskodik róla). A titoktartási fegyelemnek alapvető jelentősége van a jelenben, ha meggondoljuk, hogy vannak olyan dolgok, amelyeket nem szabad felfedni a pusztán kíváncsiskodó néző előtt (metafizikai szemérem), hanem csak akkor szabad megmutatni, ha tartósan érvényesül a feltáró személy engedélyező vagy tiltó szabadságának ellenőrzése, és e dolgokat a másik személy csak ezen a zónán belül és csak akkor láthatja meg, ha személyesen részt vesz a feltárt eseményben illetve annak megvalósításában.

TÍZPARANCSOLAT: az Ószövetség népére kirótt parancsolatok és tilalmak klasszikus megjelölése. Ezeknek a parancsolatoknak – amelyeket a Biblia tíz tételben foglal össze (Kiv 20,2-17; MTörv 5,6-21) – kellett rendezniük e nép társadalmi együttélését, és kellett biztosítaniuk a politeista környezetben a népnek mint a →*szövetségen* alapuló monoteista, kultikus közösségnek a fennmaradását. A tízparancsolat történeti-szociológiai feltételhez kötöttsége nem engedi meg, hogy az Újszövetségben meghirdetett és megkövetelt alapvető magatartási módokat (→*szeretet*, hála) egyszerűen beleveritsük a tízparancsolatba. Az Újszövetségben a tízparancsolat egészen alá van rendelve a szeretet parancsolatának, bele van foglalva abba, és csak annyiban érvényes még, amennyiben a →*természetes erkölcsi törvény* kifejezője és az újszövetségi etika konkretizálása.

TOLEDO. Dogmatörténeti szempontból fontos néhány helyi zsinat, amelyet a spanyolországi Toledo városában tartottak (ezek: az 589-ben megtartott 3.; a 675-ben megtartott 11.; a 688-ban megtartott 15. és a 693-ban megtartott 16. zsinat), mégpedig azért, mert hitvallásaik részletesen kifejtik a Szentháromság és az emberré levés tanát (DS 525-541 566 573).

TOMIZMUS: Aquinói Szent Tamás egyháztanítónak (kb. 1225-1274.) és iskolájának tanítása (ez utóbbinak különféle válfajai különbözőképpen értelmezik Szent Tamás tanítását és megpróbálják életben tartani). Szent Tamást az Egyház valamennyi katolikus irányzat és iskola „közös tanítójaként" ajánlja (DS 3665; II. vatikáni zsinat, Optatam totius 16; CIC 1366. kánon 2.§), ezeket az iskolákat azonban csak akkor kötelezi Szent Tamás tanítása, ha az egyszersmind egyértelmű tanítása az egyházi tanítóhivatalnak is. Néhány szűkebb értelemben vett és *nagyobb* jelentőségű teológiai kérdésben a tomizmus tág horizontokat megnyitó és az új befogadására alkalmas tanítása olyan befolyásra tett szert, hogy már aligha tekinthető egyetlen egyedi iskola tanításának. Más a helyzet bizonyos teológiai részletkérdések vonatkozásában (pl. a kegyelemtannal kapcsolatban lásd: →*bañezianizmus*), mindenekelőtt pedig az arisztotelészi filozófia vonatkozásában, amit Szent Tamás a kinyilatkoztatásból megismert tények teológiai értelmezésének fogalmi eszközeként használ. De ha Szent Tamás értékelésénél szellemtörténetileg mélyebbre hatolunk, itt is észrevehetjük, hogy ő nem marad egyszerűen foglya ennek a kereszténység előtti, még nem perszonalista, kozmosz-középpontú filozófiának, hanem olyan önálló és alkotó filozófusként és teológusként értékelhető, aki az új felé fordulva közvetít egyrészt a kereszténység előtti és keresztény ókor, másrészt a (jó értelemben vett) antropocentrikus, perszonális filozófia között, amely – ahol nem érti félre önmagát – a kereszténységtől ered, és ezért nagyon is alkalmas arra (inkább, mint a puszta antik filozófia), hogy a teológia eszköze legyen. Bár az időbeli távolság növekedésével lassanként egyre inkább az egyházatyák maradandó érvényű szerepét kezdi betölteni Szent Tamás, azért joggal tekintjük őt még ma is a „közös" tanítónak: megtanulhatjuk tőle a hagyomány

tiszteletét; a világosságra, rendszerességre való törekvés intellektuális bátorságát; azt az igényt, hogy az egyes problémákat végső elvekre vezessük vissza; észnek és kinyilatkoztatásnak, természetnek és kegyelemnek, világnak és Egyháznak a megkülönböztetését és ugyanakkor egységük felismerését; a gondolkodás becsületességét és a felfoghatatlan Isten imádattal teljes tiszteletét.

TÖKÉLETESSÉG: Mt 5,48 szerint az ember vallási és erkölcsi érettsége, amit Isten kegyelme tesz lehetővé, és ami Isten kegyelmének ajándéka. Ez az érettség – amelyet az ember szabadsága valósít meg, összhangban Isten objektív törvényével és az egyes ember (mindig konkrét) lehetőségeivel – abban áll, hogy az ember *teljes* szívéből és *minden* erejével szereti Istent és a felebarátját (Mt 22,37; Róm 13,10). A tökéletességhez képest, amely a →*szeretet* teljessége, minden más erkölcsi magatartás és teljesítmény csupán a szeretet megvalósításának módja vagy változó eszköze (→*evangéliumi tanácsok*). Mivel a tökéletesség azt jelenti, hogy az ember egész életét (annak változó és megfelelően meg nem tervezhető szakaszaival együtt) egységbe foglalja a szeretetben, ezért a tökéletesség a még zarándokútját járó ember számára mindig olyan feladat, amelyet csak megközelíthet, de sosem valósíthat meg. De mivel a →*kegyelemben* való igazi gyarapodás létezik (Mt 13,8; Jn 15,2; Ef 3,15-19), és ez feladata is az embernek, ezért egészen jogos a tökéletességre való törekvés (→*aszkézis*, →*misztika*) mint engedelmeskedés a kegyelemnek és az élet iskolájának. Szenttéavatásoknál az egyházi terminológia a tökéletességet „hősi" erényként is körül szokta írni.

TÖRTÉNELEMTEOLÓGIA: a történelem *teológiai* értelmezése. Egyedül a történelemteológia számára „ismert" – a kinyilatkoztatás alapján – bizonyos tartal-

mi konkrétsággal a történelem →*kezdete* és →*vége*; mindkettőnek esemény-jellege van. A kezdethez és a végh hasonlóan a történelem egész folyása is alá van vetve Isten szabad rendelkezésének, amit a történelemteológia a teológiai elemzés segítségével egységes, állandóan érvényesülő, a történelemben csak fokozatosan feltárulkozó tervként mutat meg. E terv értelmében Isten természetfeletti módon és szabadon belebocsátkozik a →*történelmiségbe*; →*Jézus Krisztusban* és az ő →*kegyelmében* a világ magának Istennek a történelmévé lesz; csak a →*krisztocentrikus szemlélet* alapján érthető meg az egész történelem belső differenciálódása üdvtörténelemmé és profán történelemmé. Ezekből a teológiai alapelvekből kiindulva értelmezi a történelemteológia a történelem evilági tényezőit, mint amilyenek a →*bűn*, a →*halál*, a →*törvény*, az →*állam*, az →*emberiség egysége* (→*monogenizmus*), az →*angyalok* és →*démonok*. Tervének megvalósításánál Isten megszólítja az embert mint saját partnerét, akit →*szabadsággal* ruházott fel (a lényeges történelemteológiai tényezők itt az *őskinyilatkoztatás*, a →*kinyilatkoztatás*, a →*szövetség*). Az ember elutasító válaszának története nem egyenrangú témája a történelemteológiának: a kinyilatkoztatás alapján a történelemteológia úgy értelmezi ennek az elutasításnak a történetét, mint azt a határt, amelyen mindig felül kell kerekedni, mint az üdvösség ingyenes isteni ajándékának „szükségszerű" elutasítását (Lk 24,26; 1Kor 11,19 és máshol). Ámde Isten tettéből és az ember válaszából a történelmen belül mindig új üdvtörténeti korszakok adódnak (→*ősállapot*, →*pogányság*, az Izraellel kötött →*ószövetség*, →*új szövetség*, →*kereszténység*, →*nem-keresztény vallások*, →*Egyház*). E korszakokat a történelemteológia sajátos megismerési és kijelentési típusok segítségével vizsgálja: az →*etiológiával* (amely az előlünk elrejtett múlt megközelítése), a kerigmatikával (amely az üdv-

történeti jelen felszólítása; →*kerigma*), a →*visszaemlékezéssel* (amely az üdvtörténeti múlt és jövő összefonódása) és végül az eszkatologikus kijelentések →*hermeneutikájával* (→*apokaliptika*, →*eszkatológia*). Az isteni üdvterv korszakainak ez a teológiája a voltaképpeni feladata a módszeres-rendszeres történelemteológiának. A történelemteológia eredményeit a teológia két lényeges pontján kellene továbbfejleszteni: annyiban, amennyiben a történelemteológia az alapja a valóban teológiai →*egyháztörténelemnek* és amennyiben adatokat szolgáltat az igazi →*pasztorális teológiának*, mely tudományoknak a történelemteológia alapján be kellene vonniuk vizsgálódásaikba a keresztény ember magatartási módjait, mivel egyedül neki van igazi *és* megváltott történelmi létezése (ennek jellemzői a türelem, a →*remény* stb.). A katolikus teológia természetesen még egyik feladathoz sem látott hozzá. Amikor a katolikus teológia egyáltalán történelemteológiai szemlélettel gondolkodik, akkor az első négy évszázadban kidolgozott sémákhoz tartja magát (amelyeket Lyon-i Szent Iréneusz, Cezáreai Euszebiosz és Szent Ágoston alkotott meg), miközben az evangélikus teológia egész sor jelentékeny történelemteológust (Karl Barth, Oscar Cullmann stb.) tud felmutatni.

TÖRTÉNELMISÉG: az embernek az a sajátos alapadottsága, amelynek következtében bele van állítva az →*időbe* és szemben áll a neki rendelt →*világgal*, amit szabadon (→*szabadság*) kell vállalnia. Ez azt jelenti, hogy az embernek először utol kell érnie saját lényegét, továbbá hogy az ember megváltoztatja mind az időt mind magát a világot azzal, hogy felelős döntésének pillanatában (ez a →*most*) azt, ami kiszabatott neki, a fizikai →*időt* a „saját" idejévé, a puszta „külvilágot" (a környezetét) pedig voltaképpeni világgá változtatja, és ezáltal tér csak magához létezőként. Az ember ter-

mészetesen sohasem teljesíti megfelelően ezt a →*szellemével* együtt adott feladatot; kudarcot vall saját végessége miatt. Ez semmit sem változtat azon, hogy a történelmi egyidejűleg mindig egyszeri, mindig esemény, és az ember szabadságának döntésében mindig transzcendálja a végérvényesség irányába. Ebből következik, hogy az ember történelmisége megváltásra szorul, ami nem várható a történelmen belüli dinamikától. Ennek alapján világos, hogy egyedül a →*kinyilatkoztatás* teljesíti be az ember történelmiségét azzal, hogy megmutatja a történelem igazi →*végét* mint a történelemnek és a világnak →*üdvösség*ben való határozott beteljesülését; és világos az is, hogy a történelmiség a keresztény létezés alapadottságai közé tartozik: az ember történelmisége mint teológiai fogalom azt jelenti, hogy az ember annyira nyitott Isten szuverén rendelkezése iránt, hogy egy történelmi-személyes eseménytől várhatja önmagának, világának és történelmének →*üdvösségét*. Az ember történelmisége továbbá azt jelenti, hogy a rágondolás az üdvözítő eseményre mint megtörtént eseményre (→*visszaemlékezés*) a rágondoló →*megismétlés* erejével hathat (→*eucharisztia*, →*hagyomány*, →*dogmafejlődés*). Végül azt jelenti, hogy az üdvösség-esemény kommunikatív jellegének megfelelően (→*szövetség*, →*ószövetség*, →*új szövetség*) az esemény és emléke történelmileg megőrződik (→*Egyház*, →*emlékezés*).

TÖRVÉNY: valamely közösség rendje, amit a közösségen belüli hatalom birtokosa szab meg. A törvény mint teológiai fogalom különleges szerepet játszik Izrael üdvtörténetében. Az ószövetségi Szentírás könyvei (elsősorban a Ter, Kiv, Lev, Szám és MTörv könyve) nagy számú törvényt tartalmaznak, melyek az ókori Kelet jogi gondolkodásának alapzatán fejlődtek ki: bár egynémely mozzanatukban emberi rendelkezésként mutatják be

ezeket, egészében véve azonban azt gondolják, hogy a törvény az Izraellel szövetségre lépett Isten akaratának kinyilatkoztatása. Ezért az említett öt könyvet (görögül: pentateukhosz) összefoglalóan már az Ószövetségben „a törvény könyvének" nevezik (2Kir 22,8; 2Krón 34,14; Neh 8,3), később pedig egyszerűen a „törvénynek" (héberül: tóra). Az öt könyv magja tartalmazza a Jahve és Izrael közötti, valamint a nép és az egyes emberek közti rendet (→*tízparancsolat*, →*Isten parancsolatai*, →*szövetség*). Mivel az Ószövetség felfogása szerint ez a rend üdvrend, az ezt tartalmazó törvényt Jahve kegyelmi adományának tekintik, amit himnuszokkal magasztalnak (Zsolt 119). Legkésőbb a babiloni fogságból való visszatérés után, amit Cirusz perzsa király (Kr. e. 559-529.) engedélyez a zsidóknak, már tilos volt bármit hozzátenni a száműzetésben hűségesen megőrzött törvényhez (vagy valamit elvenni belőle). Az elmondottak alapján érthető, hogy Izrael szent könyvei közül a legelőkelőbbnek a törvényt tekintették (amely szinonimája volt „Isten akaratának"), és elébe helyezték a prófétáknak és a későbbi „írásoknak"; ez lett a normája annak, hogy mi kerülhetett bele az Ószövetség →*kánonjába*. A késő zsidóság a Tóra önálló teológiáját dolgozza ki. A Tóra az isteni bölcsesség maga, örök érvényű, Izrael dísze, a Tóra különbözteti meg Izraelt a pogányoktól. Másrészt: az üdvösségnek nemcsak az van híján, aki a törvényt nem követi, hanem az is, aki nem ismeri. Vannak pártok, amelyek egyáltalán csak azt fogadják el, ami benne van a törvényben (szadduceusok, szamariaiak). – A „törvény" fogalmát az Újszövetség formálisan ugyanúgy alkalmazza, mint az Ószövetség: törvénynek nevezi a Pentateuchus-ban összefoglalt valamennyi rendelkezést (beleértve a kultikus-rituális rendelkezéseket is), magát a Pentateuchus-t, sőt, az egész Ószövetséget is. Ezt a törvényt maga Isten adta. Jézus azonban – aki tudja magáról, hogy szuverén mó-

don felette áll a törvénynek – önhatalmúlag értelmezi; a törvényt elmélyíti és kihegyezi az istenszeretet és a felebaráti szeretet parancsolatára (Mt 5,23-48; 7,12; 22,34-40; Mk 10,5; 12,28-34; Lk 10,25-29); a kultikus tisztaság előírásait eltörli (Mk 7,1-23); – ebben áll a törvény igazi beteljesítése (Mt 5,17). Mihelyt a →*Jézus Krisztusról* szóló →*evangélium* hirdetése túlment a tanítványok körén, szükségszerűen összeütközésre került sor az →*ősegyház* és a zsidóság között; ezt a konfliktust harcolta végig Szent Pál. A törvény az ő számára is Isten akaratát nyilvánítja ki (Róm 2,27; 7). De a törvényt Isten a bűn miatt adta (Gal 3,19), tehát a törvény csak Jézus Krisztus előtt (Gal 3) volt érvényben mint „nevelő eszköz"; a törvény átok, ha az üdvösség útjának tekintik: az →*üdvösség* nem származhat a törvény betű szerinti követésére irányuló emberi erőfeszítésből, hanem egyedül Isten →*kegyelméből* fakadhat (Róm 3 és 4), amit Jézus Krisztusban kaptunk ajándékba; Jézus keresztjében és a keresztségben (amelyben Jézus Krisztussal együtt meghalunk a bűn számára) felszabadulunk a törvény alól (Róm 6,1-6; Gal 2,19). A törvénynek mint az üdvösség útjának ez a teológiai elvetése, mint ahogy már más újszövetségi kijelentések is mutatják, nem értelmezhető annak a szükségszerűségnek tagadásaként, hogy a hitnek meg kell valósulnia az ember valamennyi dimenziójában, és ezért engedelmességben és szeretetben tevékenykednie kell: vö. →*tettek*. A törvényről folyó vita azonban egyáltalán nem fejeződött be a Szent Pál-i kegyelemteológiával. A törvény elleni polémia sajátságos módon kifejeződött a reformátorok teológiájában (és abban az ellenállásban, amelyet a megreformált egyházak tanúsítottak az egyházjoggal szemben; vö. →*antinomizmus*), és mind a mai napig érezteti hatását abban a vádban, hogy a katolikus erkölcs „törvény-etika". Hogy egyházi jognak és egyházi parancsolatoknak kell lenniük, és hogy

az államnak joga van a társadalom rendjének biztosítása végett törvényeket kibocsátani, az következik a megfelelően megvalósított emberi →*szabadság* elemzéséből. Az ember elkerülhetetlen szabadság-aktusában implicit módon igenli szabadságának *a priori* feltételeit is mint olyan dolgokat, amelyeket akarnia kell, amelyeknek lenniük kell, e feltételeket azonban csak *a posteriori* közvetítéssel ismeri meg, és ezért a szabadság a konkrét cselekvésben, az ember történelmisége miatt, „kívülről" származó szabályozásnak kell, hogy alávesse magát, aminek a maga részéről ismét történelmileg „megtestesült" és szemléletes alakban kell léteznie. Csak akkor nevezhetjük ezt keresztény „törvény-etikának", ha pusztán e normák teljesítésére szolgáló eszköznek tekintik Jézus Krisztus kegyelmét, vagy ha e normák igenlését, tárgyi helyességüktől függetlenül, önmagáért követelik meg (→*nominalizmus*) – olyan buktatók ezek, amelyeknek az egyházi tanítóhivatal megnyilatkozásai nem szolgálnak alapul, az átlagos katekézisben és igehirdetésben azonban nem mindig sikerül elkerülni őket.

TRADICIONALIZMUS: a 19. század bizonyos katolikus filozófusainak és teológusainak (pl. de Bonnald, Bautain, Bonnetty) tanítása, akik (a racionalizmus és a szkepticizmus elleni védekezésül) azt hirdették, hogy az egyéni értelem nem tehet szert metafizikai és vallási-erkölcsi ismeretekre, hanem csak kinyilatkoztatásból (→*őskinyilatkoztatás*) ismerhetjük meg ezeket biztosan. E kinyilatkoztatás önnön tekintélyével igazolódik a nyelv, a népszellem, a hagyomány, az Egyház, a közösségi értelem stb. által. Ez a tanítás – amelyet az Egyház elutasított (DS 2751 és köv. 2811 és köv. 3015 3026; →*istenbizonyítás*) – egyoldalúan értelmezi az emberi megismerés elkerülhetetlen történelmiségét, a →*kinyilatkoztatást* teszi az egyetlen ismeretforrássá (ami ezáltal éppen szabad

történelmi jellegét veszíti el), és figyelmen kívül hagyja azt, hogy a történelmi áthagyományozásnak és a kinyilatkoztatásnak címzettre van szüksége: ez a címzett az emberi ész (→*értelem*), amely felelős elhatározással (tehát a lényegi alapokból kiindulva) tudja csak elfogadni a történeti üzenetet.

TRANSZCENDENCIA. Logikai értelemben azokat a kijelentéseket nevezzük transzcendenseknek, amelyek nem csupán a létezők bizonyos körére vonatkoznak és nemcsak azokról állíthatók, hanem szükségszerűen érvényesek minden valóságos vagy lehetséges létezőre; ilyenek pl. a →*lét*, az egység, a kimondhatóság (→*igazság*), a kívánhatóság (jóság, →*jó*) stb. Az ilyen kijelentések azért valóban transzcendensek, tehát metafizikaiak, mert minden elgondolható létezőre kiterjedő érvényességük miatt az ember még akkor is állítja őket (implicit módon), ha esetleg kérdésesnek tartja érvényességüket, sőt kétségbe is vonja, vagy akár tagadja őket. *Transzcendentálisnak* nevezzük azt a kérdezési és megismerési módot, amelyben egy kijelentés metafizikai (apodiktikus) szükségszerűségét és tartalmát (ellentétben a pusztán ténylegesre, a nem szükségszerűen létezőre vonatkozó tisztán „asszertórikus" kijelentéssel) úgy ismerjük meg, hogy bebizonyítjuk, az ilyen kijelentés tagadása önmagát cáfolja meg. Mivel az ember megismerő- és igenlő-képessége (szeretete és akarata) kizárólag a →*lét* megsejtésében fogja fel az egyes dolgokat, ezért éppenséggel minden megismerés a lét nem-tematikus, csak implicit módon tudatos ismeretén alapul, amiben már benne foglaltatik valamilyen tudás →*Istenről*, a →*szellemről*, a →*szabadságról* és ezért a felettünk és bennünk lévő →*titokról*, még ha e tudás nem válik is tematikussá. Ezért az emberi szellem transzcendens volta a lényegi alapja a →*személynek*, a felelősségnek, a vallási tapasztalatnak (beleértve a →*misztikát* is) vala-

mint a →*kegyelemben* és a →*kinyilatkoztatás*ban történő isteni önközlés lehetőségének. Azok az ellenvetések, amelyeket a transzcendencia-fogalommal szemben az újabb (elsősorban evangélikus) teológia hozott fel, jogosak annyiban, hogy Isten nem a történelmiségen kívül lép kapcsolatba az emberrel és a világgal. De ha a transzcendenciát úgy fogjuk fel, mint az emberrel önmagát történelmileg közlő titok feltételét, akkor a transzcendencia fogalmával össze lehet békíteni azokat a dimenziókat („a lét mélysége", az ember társas voltának célja, a létezés értelmének kérdésére adott válasz, az abszolút jövő), amelyeknek hiányát ezek az ellenvetések felróják. Arra a folyamatra, amelyben az egyes ember és az emberiség történelmében vég nélkül transzcendálja önmagát (önmagát múlja felül), jogosan alkalmazhatjuk a transzcendencia fogalmát, ha figyelembe vesszük emez öntranszcendálás lehetőségének alapját is (lásd az öntranszcendencia fogalmát az →*ember teremtésével* kapcsolatban stb.).

TRANSZSZUBSZTANCIÁCIÓ (újlatin, jelentése: a lényeg megváltozása): a katolikus teológiai nyelvben a kenyér és a bor →*szubsztanciájának* átváltozása Jézus Krisztus testének és vérének szubsztanciájává, ami a →*szentmiseáldozatban* elvégzett konszekrálás következtében Isten hatalma által megy végbe; ennek az átváltozásnak az eredményeképp jelenvalóvá válik Jézus Krisztus teste és vére, miközben megmarad a kenyér és a bor érzéki jelenség-valósága (→*species*). A transzszubsztanciáció definiált tana (DS 1652) nem azt kívánja tárgyilag megmagyarázni, *hogyan* jön létre Jézus jelenvalósága, hanem csupán más fogalmi formában – megakadályozva ezzel az állítás jelentésének elhomályosulását – akarja kimondani azt, hogy egyrészt a Jézus Krisztus által átnyújtott eledel saját szavai szerint az ő teste és nem más,

másrészt pedig az empirikusan tapasztalható valóságot továbbra is nyugodtan tekinthetjük a kenyér tapasztalati valóságának, sőt, annak is kell tekintenünk. Hogy mit értünk ebben az összefüggésben – amely a voltaképpeni definíciót alkotja – „szubsztancián" és „species-en", azt végső soron nem filozófiai tételekből, hanem ebből a teológiai tényből szűrhetjük le: a szubsztancia azt jelenti, ami az átnyújtott eledelt valamilyen abszolút és végérvényes lét- és jelentés-összefüggésben kenyérré (vagy már nem kenyérré) teszi, hanem Jézus Krisztus testévé; a species pedig az, ami hozzáférhető a profán, emberi tapasztalás számára. Mivel a transzszubsztanciáció tanában az is benne van, hogy a kenyér és a bor színe (species-e) megmarad, ezért e tan azt is mondja, hogy a profán empíria joggal nem tud itt fizikai változást észlelni (lásd még ezzel kapcsolatban a →*konszubsztanciációt*, M. Luther felfogását). A transzszubsztanciáció tanával kapcsolatban nehézséget okoz – e nehézség azonban nem érinti magát a dogmát – a nem perszonális fogalmi séma, mely tulajdonképpen a szervetlen természetre vonatkozik. Ha a létösszefüggés megváltozásának fenntartása mellett erősebben hangsúlyozzuk, hogy a kenyér és a bor új jelentés-összefüggésbe kerül, akkor beszélhetünk transzszignifikációról (vagy transzfinalizációról, hogy megjelöljük, hogy ez az eledel új rendeltetést nyert). Azonkívül tekintetbe kell venni, hogy itt a szubsztancia, a lét, a lényeg, a jelentés, az értelem és a rendeltetés éppenséggel azonos lehet.

TRICHOTOMIZMUS: az a hamis elmélet – amely a nyugati szellemtörténet folyamán azonban mindig újból felbukkan –, hogy az ember szubsztanciális lényegét tekintve *három* valóságból, testből, lélekből és szellemből áll, és ezek valóságosan különböznek egymástól (→*különbözés*). Ez a tan (melyet az egyházi tanítóhivatal

elutasított: DS 301 és köv. 502 657 és köv. 900 és köv. 1440 és köv. 2826) túlságosan elválasztja, bár gyakran szándéka ellenére, az ember szellemét (tehát a személyét, szellemi és szabad történelmét) az anyagi, testi valóságtól, ennek a valóságnak a történelmét nem tudja igazán a szellem történelmeként felfogni, és ezért a felülről történő megváltást nem tudja úgy értelmezni, mint ami valóban az ember testében megy végbe. A szellem a lélek ellenlábasa lesz, és esszenciális (nem csupán történelmileg adott), tehát kibékíthetetlen ellentétbe kerül a Föld történetével és a testtel (→*lélek*, →*forma*, →*szellem*). A Szentírás „trichotomizmusában" a „szellem" (pneuma) vagy az egy léleknek egy bizonyos, nevezetesen szellemi-személyes mozzanatát jelenti, vagy az embernek ajándékozott természetfeletti kegyelmet, a Szentlelket, tehát nem az ember szubsztanciális lényegi alkotórészét, hanem Istentől neki ajándékozott üdvösségét.

TRIDENTI ZSINAT: a 19. egyetemes zsinat, amely 1545. XII. 13-tól 1563. XII. 4-ig ülésezett (III. Pál, II. Gyula és IV. Pius pápa idejében). A zsinat (az egyházi reformon kívül) dogmatikailag tárgyalta azokat a kérdéseket, amelyeket a 16. századi reformátorok vetettek fel. Ezek a következők: a Szentírás →*kánonjának* terjedelme, a →*hagyomány* normatív jelentősége, az →*eredendő bűn* és a rendetlen →*kívánság* tana; a →*kegyelemről*, a →*megigazulásról*, az →*érdemről*, az →*üdvösség bizonyosságáról*, az →*állhatatosságról* szóló tanítás; a hét szentség tana általában (ezen belül a →*keresztség* és a →*bérmálás* tana), és külön-külön az →*eucharisztiának*, a →*szentmiseáldozatnak* (→*transzszubsztanciáció*), a →*bűnbánat szentségének*, a →*betegek kenetének*, az →*egyházirendnek*, a →*házasságnak* a tana; a →*tisztítótűzről*, a →*szentek tiszteletéről* és a →*búcsúról* szóló tanítás. A II. vatikáni zsinaton kívül a tridenti zsinatnak vannak a legterjedelmesebb ta-

nító okmányai (DS 1500-1816 1820-1825 1830 1835 1847-1850). Bár ezek teljes egészében a hagyományos tanítást fogalmazzák meg főképp középkori fogalmi apparátussal, azért megfelelő biblikus teológiai megalapozottságuk van, nem szorítkoznak az ellenfelek meghatározott nézeteinek bírálatára (sohasem említik meg név szerint a reformátorokat), és elegendő új szempontot tartalmaznak ahhoz, hogy a katolikus Egyház tanítása mindazt magába fogadhassa, amire a reformáció vallásilag voltaképpen törekedett.

TRITEIZMUS: 3. századi tévtanítás, amely a →*Szentháromságot* úgy értelmezi, hogy Isten lényegének abszolút egysége három istenné bomlik szét (DS 112). Csak jelentéktelen képviselői voltak. A triteizmus a 12. században is a kellőképpen nem tisztázott szentháromságtan következménye volt; 1215-ben a IV. lateráni zsinat elítélte (DS 804 és köv.; vö. 2826).

TUDOMÁNYELMÉLET. A klasszikus filozófia felfogása szerint a tudomány a változatlan, örök elvek és lényegi struktúrák megismerésével, valamint a belőlük fogalmilag világosan és logikailag egyértelműen levezetett kijelentésekkel foglalkozik. A nominalista kritikának, az elméleti kíváncsiságnak és a természeten való uralom technikai-tudományos érdekének hatására a középkorból az újkorba történő átmenet idején megváltozik a tudománynak ez az eszméje. A végső elvekből való logikai levezetést háttérbe szorítja az empirikus tapasztalati alap mint a tudományos kijelentések érvényességének döntő biztosítéka. Ám a tudomány struktúrájának ezzel a megváltozásával egyidejűleg felmerül az az igény, hogy megint csak szigorúan tudományos módon definiált eszközök segítségével meg kell alapozni a tudományos megismerést, logikai és tartalmi normáit, ennek követ-

keztében a tudományelmélet kutatási területe a tudományos megismerés belső szerkezetének megalapozása és az erre irányuló reflexió lesz. Ezért a tudományosság általánosan elfogadott kritériumainak kidolgozása kezdettől fogva a tudományelmélet elsődleges feladatai közé tartozik; itt figyelembe kell venni a tudományos ismeret indoklásának, keletkezésének és alkalmazásának különböző kontextusait, valamint a formális és empirikus tudományok közti különbséget. A metateoretikus megközelítéssel dolgozó általános tudományelmélet alaptudományai közé sorolhatjuk a tudománylogikát, a tudománymódszertant és a tudományfilozófiát, amelyek a legkülönbözőbb eljárásokat alkalmazzák a tudományos kijelentés-rendszerek megalapozhatóságának, ellentmondás mentességének és igazolhatóságának felülvizsgálására. A mai tudományelmélet legtöbbet vizsgált kérdéskörei a következők: az első a tapasztalat fogalmával és a tudományos megismerés interszubjektív biztosításával kapcsolatos; a második az elmélet és a tapasztalat viszonyával, főképpen pedig a logika és a megfigyelés viszonyával; a harmadik a tudomány korhoz- és nyelvhez-kötöttségével valamint a tudás konvencionális jellegével kapcsolatos. Ezenkívül az idealitásnak, a normativitásnak és a kommunikativitásnak az általános érvényű tudománykritériumok felállítása szempontjából alapvetően fontos mozzanatai szükségszerűen újabb ismeretelméleti kérdésfelvetésekhez vezetnek, mint amilyen a logika érvényességének, az analitikus módszerek interszubjektív igazolásának és egyáltalán a racionális rekonstrukció lehetőségi feltételeinek kérdése. Ennek a feladatnak a megoldásán – vagyis a tudomány általános és ésszerű alapzatának reflektált kifejtésén – dolgozik a mai tudományelmélet valamennyi fő irányzata: a szcientizmus (Carnap, Stegmüller), a kritikai racionalizmus (Popper, Albert), a konstruk-

tivizmus (Lorenzen, Kambartel), a transzcendentális-univerzális pragmatika (Apel, Habermas).

K. F.

TULAJDONSÁGOK KICSERÉLHETŐSÉGE (latinul: *communicatio idiomatum*): azt jelenti, hogy az →*unio hypostatica* miatt Jézus Krisztus egy személyéről mindkét természet tulajdonságait lehet és kell is állítani. A tulajdonságok kicserélésére voltaképpen akkor kerül sor logikai értelemben, ha Jézus Krisztus személyét olyan névvel jelöljük meg, amely közvetlenül úgy jellemző rá, mint a két természet valamelyikének hordozójára, és az így megjelölt szubjektumról állítjuk a másik természet tulajdonságait (pl. „Isten Igéjét keresztre feszítették"). A Szentírás és a tanítóhivatal mindig is élt a tulajdonságok kicserélésével. A skolasztika idején hat szabályt állítottak fel erre vonatkozólag: 1. Jézus Krisztus konkrét isteni és emberi tulajdonságait ki lehet cserélni („Az Isten ember"). 2. Isteni és emberi elvont tulajdonságokat nem lehet kicserélni, elvont tulajdonságokat nem lehet a konkrét tulajdonságokról állítani (helytelen a következő állítás: „Jézus Krisztus embersége a megtestesült Ige"). 3. Hamis az olyan kijelentés, amelyben tagadjuk Jézus Krisztus valamelyik tulajdonságát, amely Őt két természetének egyike miatt megilleti (így hamis ez a kijelentés: „A Logosz nem halt meg"). 4. Az ember Jézus nem lehet szubjektuma olyan kijelentéseknek, amelyek az *unio hypostatica* létrejöttét fejezik ki (hamis ez a kijelentés: „Az ember Istenné lett"). 5. Kötelező az óvatosság, ha az „ember" vagy „Isten" szó származékait vagy összetételeit használjuk (hamis Nesztoriosz tétele: „Krisztus Istent hordozó ember"). 6. Óvatosan kell használni az eretnekek által alkalmazott fordulatokat (ilyen pl. az ariánusok tétele: „Krisztus teremtmény", amit helyesen is lehet érteni). A tulajdonságok kicserélésének e logikai

szabályai az →*unio hypostatica* realitásának mintegy a logikai vetületét alkotják.

TÜBINGENI ISKOLA. 1. Az (újabb) evangélikus tübingeni iskola a protestáns teológia egyik irányzata a 19. században, amelynek legjelentékenyebb képviselői (pl. F. Chr. Baur, D. Fr. Strauss, E. v. Zeller) Tübingenben működtek; ez az irányzat több vonatkozásban is magán viselte a 19. század szellemének sajátosságait: jellemző volt rá a spekulatív rendszer kidolgozására való törekvés, melyet a német idealizmustól vett át, és a történeti kriticizmus. – 2. A katolikus tübingeni iskola (Drey, Hirscher, Möhler, Kuhn, Hefele, Staudenmaier stb.) – amely egészen a katolikus Egyház talaján áll – túlmegy a 18. század felvilágosodásának szűk racionalizmusán. Az újskolasztikától eltérően a német idealizmus gondolati eszközeit használja fel, fejlett történeti érzéke következtében jól látja a vallás és a dogma történeti változását, és a történeti módszert alkalmazza a teológiában.

TÜRELEM. A türelem, ha helyesen értik és helyesen gyakorolják, nem az igazság iránti általános, szkeptikus közömbösségből és nem is abból a nézetből fakad, hogy objektív értelemben minden keresztény felekezet egyenrangú, hanem alapja a keresztény szeretet, a másik ember lelkiismerete iránti tisztelet és az a felismerés, hogy igazi hitbeli egyetértést a dolog lényegéből következőleg nem lehet kikényszeríteni, és hogy erkölcstelenség volna ilyesmit megkísérelni vagy valakit külsőleges, hazug hitvallásra rávenni. Az embernek lényegénél fogva szüksége van egy bizonyos szabadság-szférára, amely lehetővé teszi neki, hogy konkrétan megvalósítsa szabadságának belső döntését. Mivel a konkrét valóságban az ember sohasem birtokolja statikusan az igazságot, ha-

nem mindig történeti folyamatokban talál rá, ezért az Egyház nem vét a rábízott igazság ellen (amely szintén nem statikus), ha jogosnak ismeri el ezt a szabadságszférát. E szabadság-szféra határa a másik embernek ugyanez a joga. Ezért a szabadság-szféra tiszteletben tartása és ezzel egyidejű korlátozása olyan problémákat vet fel, amelyeken sem a totalitárius parancsuralmi rendszer, sem az abszolút liberalizmus nem tud úrrá lenni. Ezek megoldása maga is történeti változásnak van alávetve (úgyhogy a türelem és a türelmetlenség régebbi megnyilvánulásait nagyon óvatosan kell megítélni), és e problémákat mint konkrét problémákat csak a gyakorlatban lehet megoldani türelemmel, bátorsággal és nagylelkűséggel. Mivel az →*államnak* mint természetes-földi társaságnak általában véve és lényegénél fogva nem feladata, hogy pozitív módon elősegítse a természetfeletti kinyilatkoztatásnak és ezzel az Egyháznak az ügyét (habár azt akadályoznia sem szabad), ezért a katolikus felfogás szerint napjainkban semmi akadálya sem lehet a keresztény felekezetek törvényes egyenjogúságának, és ma ez a korhoz illő (és ugyanakkor bizonyára maradandó érvényű) kifejeződése a türelemnek, amivel a keresztény minden más embernek tartozik (vö. II. vatikáni zsinat, Gaudium et spes 28 43 73 75, Ad gentes 11, Dignitatis humanae 14). Az államnak azonban sok esetben joga és kötelessége lehet az, hogy a közéletben némelyek meggyőződésével szemben megvédje a természetes erkölcsi törvény normáit, mert ezzel csupán minden ember szabadság-szféráját védelmezi némelyek túlkapásaival szemben. Az Egyházban és az államban kialakulhat olyan rendszer, amely nincs alávetve a nyilvánosság ellenőrzésének, ugyanakkor mégis eltűri a bírálatot (ami azonban hatástalan marad). Az ilyen pusztán formális türelem végső soron az elnyomás eszközéül szolgál.

U, Ú

UBIKVITÁS-TAN. Luther átmenetileg az ubikvitás-tan segítségével próbálta megmagyarázni Jézus Krisztus testének és vérének az eucharisztiában való jelenlétét: ennek értelmében Jézus Krisztus embersége részesül az isteni mindenütt-jelenvalóságban. Az ubikvitás-tan nem értette meg, hogy az unio hypostatica *nem* jelenti Jézus Krisztus véges emberi természetének belső istenivé-válását, tehát nem kölcsönözhet neki mindenütt-jelenvalóságot, már csak azért sem, mert ez Jézus Krisztusnak különleges jelenlétét szüntetné meg a szentségben.

ÚJJÁSZÜLETÉS. A Szentírás újjászületésnek nevezi (Jn 1,13; 3,5 és köv.; Tit 3,5 stb.) a bűnös ember *→megigazulását (→keresztség)*, mivel *a)* az állapotszerű kegyelem *(→megszentelő kegyelem)* által az ember olyan állandó, belső elevenségre tesz szert, amely képessé teszi az Isten gyermekéhez méltó önmegvalósításra, vagyis olyan önmegvalósításra, amely megfelel Isten akaratának és szentségének és pozitív módon irányul az örök élet elnyerésére (tehát az ember a legmagasabb rendű értelemben lesz „elevenné"), és mivel *b)* ezt az isteni életet Isten újonnan és ingyen (tehát „felülről": Jn 3,7) adományozza a bűnösnek, aki az *→eredendő bűn* miatt híján van az ősállapot kegyelmének, személyes bűne miatt pedig a megigazultságnak.

ÚJPLATONIZMUS: az antik filozófia utolsó szakasza (melyben főként, de nem kizárólag a platonizmus hatása érvényesül). Az újplatonizmusnak mint a korszellem kifejeződésének és filozófiai objektivációjának igen nagy jelentősége volt abból a szempontból, hogy a →*patrisztikában* kialakulhatott a kereszténység első tudományos (filozófiai és rendszeres) önreflexiója. A maga módján mind Origenész, mind Szent Ágoston újplatonista volt, és így újplatonista volt az „atyák" egész teológiája (bármily sokrétű volt is ez). De mivel a metafizika történelmisége éppenséggel nem azt jelenti, hogy a szellem egyik alakja nyomtalanul eltűnik és valami egészen másnak adja át a helyét, hanem azt, hogy a szellem jövőbeli alakja megváltoztatva megőrzi a régebbit; és mivel a kereszténység mint egész (mint egyetemes, vagyis katolikus vallás) történelme során mindenütt rátalál arra, ami az övé, ezért a kereszténység mindig őrizni fogja az újplatonizmus örökségét mint igazi keresztény önfelfogás kialakítására alkalmas eszközt, még ha később módosítja és kritikailag egészen új vonatkoztatási rendszerbe transzponálja is. Az újplatonizmusnak ezek a megőrzésre méltó mozzanatai a következők: Isten mint abszolút, transzcendensnek megmaradó lét, mint Logosz; a véges létező mint az isteni létben való „részesedés"; a világ hierarchikus rendjének gondolata; a végesnek az a törekvése, hogy visszatérjen eredetéhez; az Istenre utalt, szellemi lélek; az etika és a misztika mint „szellemivé válás" és felemelkedés Istenhez. Az újplatonizmus azonban veszélyt is jelentett a kereszténységre, és ez csak nehezen tudott ellene védekezni: az újplatonizmus megnehezítette a kereszténységnek a saját voltaképpeni tartalmaira irányuló teológiai reflexiót, úgyhogy ez ezért is megoldatlan feladat, e megoldatlanság pedig akadályozza a kereszténység találkozását a jelennel. Igazi keresztény téma ugyanis a

teremtés; a történelem (a maga egyszeriségével, megfordíthatatlanságával és a vele járó változással, amelyet Isten az emberré-levésben sajátjaként fogadhat el); a nem-azonosság pozitivitása; a személy, a szabadság, a szeretet (amely több, mint a Logosz dinamikája); a mindörökre elfogadott jó végesség; az egyes személy örök érvényessége stb. Mindezek idegenek az újplatonizmustól, és ezért e témákat (ha nem is tartalmi tárgyaként, de mégis) mint a keresztény létfelfogás alapstruktúráit (gondolkodási formáit) még kevésbé dolgozta ki az Egyház keresztény teológiája, mint azokat a feladatokat, amelyeknek kidolgozásánál az újplatonizmus segítséget jelenthetett.

ÚJ SZÖVETSÉG (mint üdvtörténeti valóság). Minden véges, teremtett (testi-személyes) valóságnak maradandó „alaptörvénye" az a lehetőség, méltóság és kötelesség, hogy elfogadja Isten önátadását, hogy részesévé legyen az isteni természetnek. Ámde ennek a maradandó, magába a valóságba beírt, sőt, azzal azonos alaptörvények *történelme* van: *a)* objektív értelemben, amennyiben ez a teremtménynek szóló isteni önközlés egyrészt az egyes emberek személyes történelmében az embertől szabadon elfogadott önközlésként mindig újból be kell, hogy következzék az ember mindenkor meghatározott szituációjában (az emberek szellemi történelmének állandóan új szituációjában), másrészt Isten Logoszának megtestesülésében ez az önközlés olyan csúcspontot ér el, amely Isten ajánlatának és az ajánlat emberi elfogadásának dialogikus, önmagában nyitott történelmét – (e történelem egészét tekintve) megfordíthatatlanul – emez önközlés végérvényes győzelmének történelmévé teszi; *b)* szubjektív értelemben, amennyiben e történelem megismerésének (nevezetesen: tételes, tudatos és közösségi megismerésének) is történelme

van, ami együtt bontakozik ki Isten személyes önátadásának objektív történelmével. Ezért az →*üdvtörténetnek* egyetlen abszolút metszete van: →*Jézus Krisztus* önkinyilatkoztatása (ami Őt Isten Igéjének megtestesülcseként mutatta meg), →*halála* és →*feltámadása* (ez a három mozzanat feltételezi egymást, és megbonthatatlan egységet alkot). Az önközlés történelme Őbenne visszavonhatatlanul megvalósította azt, amit lényegében már eleve munkált Isten és amire gondolt: Isten önmagát adta a világnak, a világ pedig (mint egész) – Jézus Krisztus kegyelmének tettében, melyet a világon véghezvitt – végérvényesen elfogadta Istent, úgyhogy Isten szava és a világ végső szava már elhangzott Isten és a világ számára a megtestesült Igében, az ő önátadó engedelmességében és ennek teljes elfogadásában, amit a feltámadás képvisel. Habár önközlésében Isten úgy közli magát a történelemmel, hogy Ő az abszolút jövő, a történelem entelekheiá-ja és célja, azért az abszolút jövő várása (ami a kegyelem ajándéka) nem szünteti meg a profán történelem komolyságát és jelentőségét. Mert az →*Isten országára* való reményteli várakozás (→*remény*) éppen azt jelenti, hogy a történelemben mindenütt – nemcsak a voltaképpeni vallási történelemben – és konkrétan az üdvösség a tét. Minden pozitív erkölcsi gyakorlat az abszolút jövő elfogadásának közvetítése. *Ez* a történelem mint egész – mivel benne foglaltatik az új szövetség idejében – azt az ígéretet kapta, hogy nem a halál ürességébe fog torkollni. A hivők közössége, az →*Egyház* – abban az igazságban, amelynek lényege megfelel ennek az eszkatologikus végérvényességnek – határozottan megvallja azt, ami ily módon megtörtént és elkezdődött Jézus Krisztusban. *Ezért* van az, hogy az Egyház a világ predefiniált üdvösségének alapszentsége, *ezért* van az újszövetségi *hitnek* – vagyis az újabb evilági üdvtörténeti korszak által már

nem túlszárnyalható, új és örök →*szövetségben* való hitnek – abszolút jellege abban az értelemben, hogy minden más igazság (ide sorolva más vallások igazságait is) csak ennek a hitnek a tökéletesebb kifejezéseként jöhet tekintetbe, anélkül, hogy ezt valóban túlszárnyalná vagy additív módon kiegészítené, és *ezért* van az új szövetségben a szentségeknek – vagyis azoknak a jeleknek, amelyek az egyes embereknek odaígérik a kegyelmet életük döntő szituációiban – objektív jellegük (a szentség mint →*opus operatum*). Az új szövetség aión-ját nem fogja felváltani az üdvtörténetnek egy másik, evilági korszaka, mert az új szövetség aión-ja a véglegesnek, Isten eljöttének a meghirdetése. De emez aión lényegének még nyilvánvalóvá kell válnia, mert ez az aión voltaképpen csak →*Isten színelátásában* és a test →*feltámadásában* fejeződik ki a maga sajátos módján, tehát nem az előző üdvtörténeti korszak és nem a még meg nem dicsőült világ eszközeivel.

UNIO HYPOSTATICA (latin, szó szerinti jelentése: egyesülés és maradandó egység egyetlen →*hüposztaszisz*ban, vagyis személyben). Az *unio hypostatica* teológiai szakkifejezése azt jelenti, hogy →*Jézus Krisztusban* egy emberi természetnek és a Logosz isteni személyének (személy = hüposztaszisz) egyesülése és maradandó egysége következtében egy emberi valóság Isten Igéjének teremtményi önkifejezésévé lett (DHI: DS 252-263 301 és köv. 426 436 és köv. 516). Ez a megfogalmazás az első négy évszázad nagy krisztológiai küzdelmeinek az eredménye. E küzdelmeket bizonyos balul sikerült kísérletek váltották ki, melyeknek célja annak a Szentírás által tanúsított ténynek a racionális-spekulatív megvilágítása volt, hogy Jézus Krisztus valóságos ember és valóságos Isten. E krisztológiai eretnekségek azért voltak veszélyesek, mert magát az emberré-levést és így Jézus

valóságos emberségét Isten puszta álarcává fokozták le (→*arianizmus*, →*apollinarizmus*) pl. azzal, hogy azt állították, Jézusnak nincs emberi lelke, vagy azzal, hogy az isteni Logosz „lelkében" látták a Logoszt a testtel összekötő kapcsot (ez a nézet következetes formájában a →*monofizitizmushoz* vezetett, és így a megváltást Istennek mint Istennek a tettévé változtatta), vagy azzal, hogy tagadták, hogy az isteni Logosz volna az emberi valóság „szubjektuma" is (→*nesztorianizmus*, amely az emberi történést Jézus Krisztusban ama szakadékon innenre teszi, amely elválasztaná Istent és a teremtményt, ha a valóban emberi nem volna Jézusban a szó legigazibb értelmében magának Istennek a valósága). Jézus Krisztus kettős →*természetének* elismerésével (ez a →*kalkedoni* zsinaton történt) a krisztológia számára lehetségessé vált, hogy a döntő jelentőségű, a megváltást hordozó közvetítői tettet ennek a világnak a valóságába, éppen Jézus Krisztusnak az emberi természetébe helyezze, és így a megváltó tett a Logosznak a tette és ugyanakkor az emberi szabadságnak a tette, és az is marad. Ez a tan magában foglalja, hogy a Logosz emberi természetének igazi, spontán, szabad, szellemi cselekvésközpontja, emberi öntudata van, amely teremtményi módon áll szemben az örök Istennel, és igazi emberi magatartást tanúsít iránta: imádja Őt, engedelmeskedik neki és mindenestül az ő teremtményének tartja magát. Jézus ugyanis nem emberalakban rajtunk munkálkodó Isten, hanem Isten és ugyanakkor valóságos ember, aki igazi emberi szabadságával lehet a közvetítőnk Istennél. Az *unio hypostatica* aktuális problematikája éppen az, hogy ez miképp gondolható el. A megoldásnál abból kellene kiindulni, hogy csak egy *isteni* személy képes egy tőle reálisan különböző szabadságot úgy birtokolni a saját szabadságaként, hogy az továbbra is szabad marad még az őt birtokló isteni személlyel szemben is,

e szabadság viszont önmaga ontológiai szubjektumaként nyilvánítja ki ezt a személyt. Mert csak *Istenről* lehet egyáltalán elgondolni, hogy Ő létre tud hozni valamit, ami csakugyan különbözik tőle magától. Éppen úgy kell elgondolni a Logosz-személynek emberi természetéhez való viszonyát, hogy itt az önállóság *és* a radikális közelség egyaránt eléri egyszeri, más esetekkel minőségileg össze nem hasonlítható csúcspontját, amely a Teremtő-teremtmény viszony egyszeri csúcspontja. Ebből következik: amilyen mértékben és amilyen módon az *unio hypostatica* reális-ontológiai (mégpedig ontológiailag legmagasabb rendű) meghatározása az emberi természetnek, továbbá amilyen mértékben és amilyen módon önmaga által „magánál van" ez az emberi természet (és ez szellemiségéből következik), olyan mértékben és olyan módon magától tudatában is kell, hogy legyen ennek az *unio hypostaticának*; az *unio hypostatica* nem lehet pusztán az ő „kívülről" adott tárgyi tudásának tartalma, vagyis Krisztus emberi lelke közvetlenül ontikusan és tudatosan van a Logosznál (lásd még: →*Jézus tudása*). Ennek alapján mondhatjuk (lényegi kijelentésként Jézus Krisztusról): „Jézus az az ember, aki az Istennek való egyszeri, *abszolút* önátadást éli", de csak azzal a feltétellel mondhatjuk ezt, ha az abszolút önátadás tartalmazza Isten *abszolút* önközlését (→*Isten önközlése*), ami az általa kieszközölt valóságot (Isten önközlésének Istennel megajándékozott címzettjét, akit ez az önközlés teremt meg) magának a kieszközlőnek a valóságává teszi, és ha ez az egzisztenciális kijelentés egészen radikális módon létkijelentés is. – →*Megtestesülés*.

UNITARIZMUS: a 16. századi reformáció folyamán létrejött szakadár csoportok (M. Servet, Fausto Sozzini) tanítása, mely csoportok tagadták a →*Szentháromság*

tanát, mert összeegyeztethetetlennek tartották a szigorú monoteizmussal. A modern liberális protestantizmusban az unitarizmus nagyobb jelentőségre tett szert (főleg Amerikában). – →*Socinianizmus.*

ÚR NAPJA: a világnak és az emberiség időbeli történelmének a vége, a mindenségnek ebben a beteljesülésében ugyanis nyilvánvalóvá fog válni, hogy a világ- és az üdvtörténelem alapja, mértéke és célja a világnak szóló isteni önközlés volt, ami a Logosz emberré levésében és művében érte el csúcspontját és lett visszavonhatatlanul végérvényessé. Ha tehát a mindenség beteljesülése bekövetkezik, nyilvánvalóvá fog válni az emberré lett Logosz világ- és üdvtörténeti rangja, a Logosz „újra el fog jönni" a világ számára hozott kegyelemnek és a világ →*ítéletének* látható alakjában (→*parúzia*). Ennek megfelelően a Szentírás Isten uralmának (Ószövetség) és Jézus Krisztus uralmának (Újszövetség) győzelmesen nyilvánvaló, a történelmet lezáró érvényesülését is nevezi Jahve napjának, az Úr napjának, az Emberfia napjának, Jézus Krisztus napjának, „ama napnak", *a* napnak, az utolsó ítélet napjának (Ám 5,18-20; Iz 2,2; 13,6 és köv.; 1Kor 1,8; 5,5; Lk 17,24; Fil 1,6; Jn 6,39 és köv. stb.).

ÚT. Mivel az ember természete a változás, s mivel a rá kirótt és tőle megkövetelt fejlődésnek iránya van, ezért a keresztény ember – Isten →*kegyelmén* alapuló – fejlődésének lehetőségét és feladatát (mely fejlődés célja az ember végleges beteljesülése →*Isten színelátásában*; vö. →*menny*, →*boldogság*) kifejezhetjük az út képének segítségével (vö. ApCsel 9,2). E kép elénk állítja a szükségszerűséget, a fejlődést, az életmód, a „vándorlás" célra-irányultságát. Mivel minden tartós életforma

felfogható „útként", „vándorlásként", ezért két „útról" is beszélhetünk (a jó és a gonosz, a keskeny és a széles út: Mt 7,13 és köv.). Mivel →*Jézus követése* folytán a keresztény ember életének alapja, ereje és célja Jézus Krisztus, ezért egyenesen Ő *az* út maga (Jn 14,6).

Ü

ÜDVHELYZET. Üdvhelyzeteknek nevezzük azokat a valóságos vagy elgondolható szituációkat, amelyek az egyes ember szabad, üdvösséges cselekvésének és az ilyen cselekvés kötelező voltának lehetőségi feltételét alkotják. Ha eltekintünk a *„tiszta", puszta → természet* csupán elgondolható állapotától, akkor három lényeges üdvtörténeti szakaszt különböztethetünk meg. Ezek:

1. a paradicsomi üdvhelyzet, vagyis az Isten önközlése folytán természetfeletti kegyelemben részesített, a concupiscentia-tól való mentességgel *(→integritás)* kitüntetett, a halál kényszere alól feloldozott embernek az üdvhelyzete az eredendő bűn előtt, az ősi igazságosságnak a bűnbeesés előtti („szupralapszárius") állapota *(→ősállapot, →paradicsom)*;

2. annak az embernek az üdvhelyzete, aki az *→eredendő bűn* állapotában él Jézus Krisztus, illetve (hitben, szeretetben és a keresztségben való) megigazulása előtt, a „bukott természetnek" a bűnbeesés utáni („infralapszárius") állapota;

3. a Jézus Krisztus kegyelme által megszentelődött igaznak az állapota, aki egykor bűnös volt az eredendő bűn és személyes bűne miatt; a „bukott és helyreállított természet" állapota.

Ez a három állapot az üdvtörténelemben nem pontosan egymás után következik, illetve ezek részben csak az

egyetlen üdvhelyzet aspektusai (mivel az eredendő bűn mindig csak Isten ama szándékával együtt gondolható el, hogy Jézus Krisztusra való tekintettel kiengesztelődjék a világgal: →*egzisztenciál*); ezek az üdvhelyzetek eleve benne foglaltatnak Isten önközlésének (Jézus Krisztusban bekövetkező önközlésének, vö. →*krisztocentrikus szemlélet*) megszentelő és megbocsátani kész akaratában, és az üdvösségnek ezt az *egyetlen*, végső lényegi struktúráját fejtik ki a történelemben: a paradicsomi kegyelem már Jézus Krisztus kegyelme, a bűnt Isten csak azért tűri el, mert a bűn nem tudja megsemmisíteni, szándéka ellenére sem, annak a nagyobb kegyelemnek az üdvhelyzetét, amely Jézus Krisztusnak, minden teremtmény elsőszülöttjének a kegyelme, hanem bizonyos értelemben kiadja erejét e kegyelem végtelen bőségében és abszolútságában; és ez az alapvető, átfogó üdvhelyzet, amely mindig és mindenkor maga Jézus Krisztus, csak nyilvánvalóvá válik a keresztény korban és az egyes ember üdvösséges cselekvésében azáltal, hogy határozott hit tárgya lesz és szentségileg-eszkatologikusan kézzelfogható alakot ölt, és ugyanakkor bekövetkezik ennek az üdvhelyzetnek a szubjektív elfogadása a hitben és a szentségben (amit ismét önmaga eszközöl ki).

ÜDVÖSSÉG: vallási és teológiai alapfogalom, de voltaképpen nem teológiai szakkifejezés. Az üdvösség fogalma elsősorban nem „objektív" eredményt jelent (mint ahogy az evilághoz tapadó irányzatok és utópiák gondolják), hanem „szubjektív", egzisztenciális gyógyulást és az élet beteljesedését. Már az Ószövetség →*etiológiája* jelzi, de igazán csak a →*kontingenciának*, a létezés állandó fenyegetettségének tapasztalata (kiváltképpen a bűnnek és a halálnak a tapasztalata) mutatja meg azt, amiről Jézus üzenete is tanúskodik, hogy ti. az ember nem biztosíthatja a maga tevékenységével üdvösségét. A bibliai

üdvösség-üzenet értelme elsősorban az, hogy leleplezze, hogy az üdvösség hiányának eredete az ember saját tettében rejlik, és hogy ily módon kimutassa az egy emberiség összefonódását az üdvösség közös hiányában (→*eredendő bűn*), hogy azután az üdvösséget ugyanebben az emberiségre és az egyes emberre való dialektikus vonatkozásban mutassa be; eszerint az üdvösség az egész emberiség egyesülése Isten országává (→*baszileia*) és ugyanakkor →*Isten önközlése* az egyes embernek, amivel Jézus Krisztusban ajándékozza meg őt. Tehát Jézus Krisztusban (valamint Isten könyörületének és kegyelmének benne győzedelmeskedő eszközében, Isten új népében, az Egyházban) megnyílt az emberiség és az egyes ember számára az üdvösség útja, és a történelem →*üdvtörténetnek* bizonyult, de az üdvösségnek ez a jelenléte még nem jelenti az üdvösség szubjektív tapasztalását, mert – eltekintve attól, hogy a Krisztusról való üdvözítő tapasztalást csak tanúk közvetítik – a kegyelem tapasztalása sem eredményezi az →*üdvösség bizonyosságát*, és nem tartalmazza a gyógyulásnak, a vigasztalásnak, a maradandóságnak azt a bizonyosságát, amit az „üdvösség" szó voltaképpen jelent. Ezért az üdvösség fogalmát nem volna szabad egyszerűen azonosítani a kegyelemmel, hanem (ismét eltérően az evilági utópiáktól) meg kellene hagyni benne a végérvényesség mozzanatát, amit a teológia →*Isten színelátásának* és a test →*feltámadásának* különböző szektorokhoz tartozó fogalmaival fejez ki; ezeket lehetne összefoglalni az „üdvösség" szóban, ami az egész emberre vonatkozik egész valóságában, és amit itt, az időbeliségben még nem nyertünk el semmilyen objektív megváltottságban, semmilyen kegyelemben, semmilyen egyházban. Ezt az ember állandó tapasztalata tanúsítja. Így az üdvösség a keresztény üdvrendben is az ígéretnek, a →*reménynek* lényegi tárgya marad.

ÜDVÖSSÉG BIZONYOSSÁGA: a reformáció teológiájának egyik fogalma, mely a megigazulásban való oly szilárd hitet jelent, hogy e hit nem enged meg semmilyen kételkedést az ember végleges üdvösségében. Az üdvösségnek ezt a bizonyosságát a katolikus teológia az üdvösség *abszolút* bizonyosságának nevezi, és a tridenti zsinat elutasította (DS 1533 és köv. 1540 és köv. 1563 és köv.), mert az az abszolút tilalom, hogy a kereszténynek nem szabad kételkednie Istennek Jézus Krisztusban valóban véghezvitt megváltó tettében és általános üdvözítő akaratában, még nem jelenti azt, hogy ne kételkedhetnék saját maga üdvösségre méltó voltában. A saját üdvösségét illetően a kereszténynek az a dolga, hogy ápolja magában az üdvösség *gyakorlati* bizonyosságát, a „legszilárdabb reményt" és ugyanakkor az irgalmas Isten szuverén tetszésére bízza a maga végérvényes sorsát. Az üdvösség bizonyosságának problémája benne foglaltatik a →*hit* és a →*tettek* viszonyának átfogóbb problémájában, és összefügg a →*remény*, a →*szinergizmus* és a →*predesztináció* kérdésével. Ezért a katolikus felfogás nemcsak az üdvösség gyakorlati bizonyosságának Szent Pálnál világosan kifejtett tanával van összhangban, hanem azokkal a bibliai kijelentésekkel is, hogy az embernek „félve-remegve" kell munkálnia az üdvösségét (Fil 2,12; 1Kor 10,12; Zsid 12,29).

ÜDVÖSSÉGES CSELEKEDET: az ember olyan cselekedete, amely pozitív módon irányul az ember →*megigazulására* (actus mere salutis), vagy ha már megigazult, pozitív módon elősegíti →*Isten színelátásának* elnyerését (actus salutaris et meritorius: →*érdem*). Az Egyház definiált tanítása szerint minden egyes üdvösséges cselekedethez feltétlenül szükséges Isten ingyenes →*kegyelme* (DS 375 377 1551 és köv.). Lásd még a →*„hit"* címszót (a hit kezdetével kapcsolatban) valamint a →*kegyelem* és a →*szinergizmus* teológiai problémáját.

ÜDVÖSSÉG FELTÉTELEI. Az üdvösség feltételeinek fogalma a katolikus teológiában Isten szuverenitásának elismerésén alapul, mivel e fogalomban azt fogjuk fel, hogy Isten (pozitív módon) megparancsolhatja az embernek egy bizonyos tényállás megvalósítását, és üdvösségének elnyerését ehhez a feltételhez kötheti. E felfogással kapcsolatban – amely magában rejti az eldologiasítás veszélyét és olykor az önkény benyomását kelti – figyelembe kell venni, hogy az ily módon megparancsolt dolgokat, az üdvösség szükséges feltételeit mindig Isten általános üdvözítő akaratának kell hordoznia *(→Isten üdvözítő akarata)*, amely Isten és ember személyes kapcsolatában mutatkozik meg. Katolikus tanítás szerint az üdvösség feltételei: *a)* a *→hit* (DS 375 399 és köv. 1532 3008 3012); *b)* az *→egyháztagság* (DS 870 és köv. 1351 2865 3802), ami a *→keresztségben* (DS 1314 és köv. 1513 és köv. 1524 1618 3442) és más szentségek vételében (DS 1604) realizálódik illetve aktualizálódik. A teológiában különbséget tesznek az üdvösség abszolúte és hipotétikusan szükséges feltételei között. Az utóbbiak azt jelentik, hogy ha az ember vétek nélkül nem jut el ugyan az üdvösség feltételeinek teljes értékű, tudatos felismeréséig (mint ahogy ez az egyháztagság esetében történik), azért a kívánsága (ha reflektálatlan is) kieszközli Isten kegyelmében az üdvösséghez szükséges dolog megvalósítását (II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 16, Gaudium et spes 22, Ad gentes 7; *→votum*, *→vágykeresztség*). Az üdvösség abszolúte szükséges feltételeivel kapcsolatban arra kell utalni, hogy minden igazi erkölcsi döntés – amely aláveti magát az erkölcsi norma feltétlen igényének – magában foglalhatja Istennek (legalább implicit) ismeretét, és annak implicit elismerését, hogy Isten a kegyelemben szabadon közli és így kinyilatkoztatja magát *(→kinyilatkoztatás)*; tehát az engedelmes hivő lelkület, a hivő magatartás és a hit készsége olyan emberben

is előfordulhat, aki nem ismeri az evangélium sajátos, külső, történeti üzenetén keresztül a voltaképpeni kinyilatkoztatást (vö. II. vatikáni zsinat, uo.: DS 2291 2063; Róm 2,12-16). Az üdvösség feltételeivel kapcsolatban eszközszerű szükségességről (necessitas medii) beszélünk, ha a tudástól és a jó vagy rossz szándéktól függetlenül szükséges valami az üdvösséghez; ha pusztán azért szükséges valami az üdvösséghez, *mert* és amennyiben parancs írja elő (tehát az ilyen feltétel vétek nélküli hiánya megbocsátható és az üdvösséget nem veszélyezteti), akkor parancsszerű szükségességről (necessitas praecepti) beszélünk.

ÜDVÖZÍTŐ: az újlatin „salvator" (megváltó) szó megfelelője. A „salvator" szó a maga részéről a héber jehosua: josue: Jézus: „Jahve az üdvösség" kifejezésnek a fordítása, görög megfelelője a szótér: megmentő. A héber szó inkább a könyörületességet, a görög az uralkodói méltóságot *(→ Küriosz)* emeli ki.

ÜDVTÖRTÉNET. Az üdvtörténet először is általános fogalom, mely azt a tényt jelöli, hogy Isten – általános üdvözítő akarata miatt *(→ Isten üdvözítő akarata)* – kegyesen hordozza az emberiségnek mint egésznek a történelmét, ebben minden embernek felajánlotta az Ő *→ üdvösségét*, és kegyelme valamint a megigazulás ténylegesen történelmileg és konkrétan realizálódott az emberiségben. Az üdvtörténet jelenti továbbá az üdvösség e tapasztalatainak és konkretizálódásainak történetét az egész emberiségen belül. Végül az üdvtörténet azt jelenti, hogy az üdvösség keresztény-ség előtti és kereszténységen kívüli tapasztalatai dinamikusan az üdvösségnek Jézus Krisztusban beköszöntött voltaképpeni idejére, *→ kairoszára* irányulnak (korszakok szerinti tagolásban, amit a *→ történelemteológia* próbál kikutatni). Az üdvtörténet fogalmában rejlő teo-

lógiai feltételezés tehát az, hogy az ember nemcsak remélheti és elfogadhatja a kegyelmet a történelmen belül, hanem a kegyelem maga is történelmi és a történelem maga kegyelem, a történelemmel együtt járó valamennyi többi adottsággal együtt, mint amilyen pl. az →*emberiség egysége* stb. (a kereszténység előtti és a kereszténységen kívüli üdvtörténettel kapcsolatban lásd: →*kinyilatkoztatás*, →*pogányság*, →*nem keresztény vallások*). – Szűkebb értelemben az üdvtörténet jelenti az üdvösség ama tapasztalatait és konkretizálódásait, amelyek az általános üdvtörténeten belül tudatossá válnak és mind egyértelműbben elkülönülnek attól, míg be nem következik magának az üdvösségnek a voltaképpeni eseménye (ezt nevezhetjük hivatalos, speciális üdvtörténetnek is). A sajátos üdvtörténet kezdetét hagyományosan abban a →*szövetségben* látják, amelyet Jahve kötött Mózessel (ezzel kifejezik azt is, hogy a sajátos üdvtörténet történelmileg az általánosból fejlődik ki, mivel az Ószövetség egészen a kezdetig vezeti vissza a mózesi szövetség előtörténetét). Az általános üdvtörténet „érvényét veszíti" abban az értelemben, hogy ha az ember úgy találkozik az üdvösség neki felkínált eseményével, hogy dönthet róla, és elutasítja, akkor magát az üdvösséget utasítja el, ami ténylegesen az üdvtörténet egyre inkább antagonisztikus szerkezetében (az ellentmondás fokozódásában) nyilvánul meg. A sajátos üdvtörténeten belül ismét különbséget tehetünk kollektív és egyéni üdvtörténet között. Mindkettőnek kézzelfogható-kategoriális szerkezete van (→*szövetség*, →*Egyház*, →*ószövetség*, →*új szövetség*), mindkettő krisztocentrikus jellegű és eszkatologikus irányultságú. Az egyéni üdvtörténet specifikus mozzanata, hogy dialogikus struktúrájú: Isten hívása az egyes ember →*szabadságához* fordul, és e szabadság, ha Isten →*kegyelme* felszabadította, szabadon elfogadja azt a →*hitben*.

Az üdvtörténet katolikus teológiája egyelőre a kezdet

kezdetén tart; a legmesszebbre az üdvtörténet biblikus teológiája jutott (a →*mítosztalanításról* folyó vitában kimutatta, hogy az üdvtörténet nem történelem feletti hitbeli tapasztalat, hanem a profán történelemmel egyenlő kiterjedésű történelem).

ÜLDÖZÉS. A kereszténység tagadja, hogy a történelmen belül kivívhatna olyan győzelmet és élvezhetne olyan békét, amelyet semmilyen támadás és ellentmondás nem fenyeget. Végérvényes győzelmét egyedül Isten eszközli ki az időbeli történelem befejeződésekor. Az állandó „üldözöttség" (melynek konkrét formái változóak, előre nem számíthatók ki, és származhatnak mind az Egyház belsejéből, mind pedig egyéni és társadalmi viszonyokból *[→világ]*, és amelynek okai lehetnek külső, politikai hatalmak is *[→Antikrisztus]*) valamilyen üdvtörténeti „kényszerűség" következtében (Lk 24,26) szükségszerűen hozzátartozik a keresztény embernek és az Egyháznak a létezéséhez (Mt 5,10-12.44; 2Tim 3,12; Jel): ez az igazi →*hitnek* és →*reménynek* a léthelyzete, amelyben a keresztény imádkozik ellenségeiért, akikben majdani testvéreit látja; ez az az Istentől elrendelt szituáció, amelyben Isten bírálatnak veti alá Egyházát, amire az mindig rá is szorul (Lk 22,31; 1Pt 4,17). A kereszténység első évszázadaiban folyó üldözésekhez képest (mely korszakot talán túlságosan is felmagasztaltak és dicsőítettek) a helyzet ma megváltozott a következő tényezők hatására: *a)* az Egyház maga is üldöz(ött) másképp gondolkodókat; *b)* az üldözés sok esetben a múltból magyarázható, amikor az Egyház maga is alkalmazta az üldözés és az elnyomás eszközét; *c)* keresztény egyházak egymás elleni küzdelmének is voltak vértanúi. E tényezők miatt nem volna szabad túlzott diadallal hivatkozni mások →*vértanúságára* és könnyelműen keresztényüldözésről beszélni.

V

VÁGYKERESZTSÉG. A vágykeresztség teológiai fogalma arra a kérdésre megy vissza, hogy eljuthat-e az →*üdvösségre* az az ember, aki nem tartozik hozzá teljes értelemben a szentségekben megvalósuló hivatalos-kézzelfogható →*Egyházhoz*, ténylegesen nem hisz →*Jézus Krisztusban* és nem részesült a →*keresztség* szentségében. Erre a kérdésre egyrészt igenlő választ kell adni Isten minden emberre kiterjedő üdvözítő akarata miatt (mivel az evangélium sem régebben, sem ma nem jutott el mindenkihez, és nem mindenkihez jutott el megfelelő módon), másrészt a válasz nem mondhat ellent az Egyház ama tanításának, hogy az →*egyháztagság* az →*üdvösség feltételei* közé tartozik (lásd még: →*extra ecclesiam nulla salus*). Hogy a szentség (keresztség) felvételének szükségességét helyettesítheti a →*votum* sacramenti (a szentség felvételének vágya), és hogy ehhez hasonlóan az egyháztagság szükségességét helyettesítheti a votum Ecclesiae (Jézus igaz egyházához való tartozás vágya), azt az Egyház a középkor óta tanítja (DS 741 788 1524 1604 1677 és köv. 1932 1971; CIC 737. kánon 1. §); hogy ennek a vágynak, ha a hit és a szeretet megvan, nem kell tudatosnak lennie, hanem az is elegendő, ha implicit módon van jelen, azt a Szent Officium 1949-ben mondta ki (DS 3866-3873). A II. vatikáni zsinat nem elevenítette fel sem a votum, sem a vágykeresztség tanát,

hanem egyszerűen kijelentette, hogy aki saját hibáján kívül nem ismeri Krisztus evangéliumát és az Egyházat, de becsületesen keresi Istent és engedelmeskedik lelkiismeretének, az elnyerheti az örök üdvösséget (Lumen gentium 16). E tan egyáltalán nem csökkenti az Egyház üdvtörténeti jelentőségét, mert az a kegyelem, amelyet Isten az Egyházon kívül és a szentségektől függetlenül ingyen ajándékoz az embernek, mindig Jézus Krisztus →*alapszentségének* kegyelme, Őbenne és miatta adott kegyelem, az Egyház kegyelme, mivel az Egyház az eszkatologikusan győzelmes kegyelem jelenlétének jele a világban. Aki a →*lelkiismerete* szerint él, abban teljesül az, amit a vágykeresztség fogalma jelent, mivel az ilyen ember teljesíti Isten akaratát. Hogy az ilyen ember hogyan teljesítheti a hit és szeretet követelményét, ezzel a kérdéssel kapcsolatban lásd: →*Jézus Krisztus*. A vágykeresztséget üdvtörténetileg úgy kell értelmezni, mint a kezdetnek azt a módját, amelyben benne van az a törekvés, hogy a teljes egyháztagságban és a keresztség felvételében teljesüljön be, de – ha ennek a teljes kibontakozásnak konkrét akadálya van – magában rejti az egészet (az üdvösséget) az igazi kezdet módozata szerint. Azzal a kérdéssel kapcsolatban, hogy ez keresztség nélkül meghalt gyermekeknél is lehetséges-e, lásd: →*limbus*.

VALLÁS. A vallást fenomenológiailag gyakran „a →*szenttel* való érintkezésként" definiálják; az „érintkezés" szó jelentése itt tág határok között mozoghat, és magában foglalhat elméleti, esztétikai és etikai-vallási →*aktusokat*. Aquinói Szent Tamás szerint a vallásnak az a feladata, hogy hordozza az ember Istenre irányulását; számára mindenki vallásos, aki a világ „Istennek" nevezett alapját és célját keresi. Szűkebb értelemben azt az →*istentiszteletet* nevezik vallásnak, amely ebből a keresésből és reflexióból (→*istenbizonyítás*) fejlődik ki és társa-

dalmilag kézzelfogható alakot is ölt. A vallásnak ebben az általános meghatározásában eltekintünk attól, hogy Isten közli önmagát az emberiséggel *(→Isten önközlése)*, hogy még azt a feltételt is megteremti, amely lehetővé teszi igéjének meghallását, és hogy önközlését történelmileg megfordíthatatlanul megjelenítette Jézusban. A *→kereszténységnek* ezek az alapkijelentései kétségkívül olyan tartalmakat fejeznek ki, amelyek a kereszténységet *lényege szerint* különböztetik meg más vallásoktól, és ezért azt a kérdést vetik fel, mennyiben jogos egyáltalán vallásnak tekinteni és vallásnak nevezni a kereszténységet (lásd K. Barth kereszténység-felfogását, mely szerint a kereszténység megítélése az összes vallásoknak mint olyan intézményeknek, amelyek által az ember igazolni és biztosítani kívánja magát Istennel szemben). Azok az újabb elméletek, amelyek pozitívan értékelik a vallást, az ember végtelen transzcendenciájának konkrét alakjaként fogják fel, illetve benne az ember reményeinek, igazi szükségleteinek és végtelen vágyainak beteljesületlenségét látják kifejeződni.

A vallás újkori, „kívülről jövő" *bírálata* a vallásnak a *→világhoz* való viszonyával függ össze. A vallásnak általában azt róják fel, hogy ellene van a tudománynak *(→természettudomány és teológia)*, hogy akadálya az *→emancipációnak* és a *→demokratizálódásnak*, hogy a hamis tudatnak *(→ideológia)* és a szubjektivizmusnak a megjelenési formája. A vallás „belülről jövő" bírálata (amely a zsidó-keresztény hagyományban a *→próféták* óta mindig jelen van) minden vallási közösségben, az *→Egyházban* is, főképp a *→hivatal* (intézmény) és a *→karizma* közti konfliktus alajában jelenik meg. Az evangélikus kereszténység egyik irányzata (D. Bonhoeffer nyomán) hajlamos arra, hogy elutasítsa a *→teizmust* mint olyan elméletet, amely Istent a világ megmagyarázásához veszi igénybe, a gondviselés elfogadásával valamilyen aktív isteni vi-

lágkormányzás létezését állítja, ideológiailag elősegíti a fennálló viszonyok megmaradását és amely mindezek által a vallás elméleti foglalata is. Az evangélikus kereszténységnek ez az irányzata a teizmus helyett „tiszta hitet" kíván (amit gyakran liturgia és imádság nélkül gondol el), mindenekelőtt pedig a világ szolgálatát követeli a „vallástalan kereszténységtől", melynek szolidaritást kell vállalnia minden szenvedő és hátrányos helyzetű emberrel. Ennek az elméletnek nem róhatjuk fel, hogy a hit gyakorlati „igazolására" törekszik, arra azonban fel kell hívnunk az elmélet képviselőinek figyelmét, hogy maga is csak egy intézményes vallás hagyományának köszönheti létét, és maga is alá van vetve annak az immanens kényszerűségnek, hogy álláspontját társadalmilag konkrét módon fejtse ki, tehát ebben az irányzatban is elkerülhetetlenül érvényesül az a tendencia, hogy ismét vallási közösséggé váljék. – Az igazi és jogos vallás teológiai problémájával kapcsolatban lásd: *→nem-keresztény vallások.*

VALLÁSSZABADSÁG: az ember ama szabadsága, hogy a lelkiismeretével összhangban valamilyen – vagy semmilyen – *→vallásúnak* vallja magát, és ezt a hitvallást ki is nyilvánítsa addig a határig, ameddig ezzel nem árt másnak. A vallásszabadság emberi joga az egyes embereken kívül vallási közösségekre is érvényes. A vallásszabadság joga a szabadság-szférához való általános jogból vezethető le *(→türelem)*; semmi köze sincs egy vallás „igazságához" vagy „hamisságához"; csupán azzal a kérdéssel függ össze, hogy vallási kérdésekben milyen viszonya van egy természetes vagy jogi személynek a társadalomhoz, főképpen pedig a közhatalomhoz. A katolikus Egyház XII. Pius-ig bezárólag azt a felfogást képviselte, hogy a vallásszabadság kérdése szükségszerűen összefügg az igazság kérdésével, és hogy az igazság-

nak elsőbbsége van a szabadsággal szemben. Csak XXIII. János („Pacem in terris" 1963) és a II. vatikáni zsinat óta ismeri el a katolikus Egyház hivatalosan a vallásszabadságot. A vallásszabadságra vonatkozó zsinati nyilatkozat definíciója szerint a vallásszabadsag abban áll, hogy az embernek vallási dolgokban mentesnek kell lennie minden kényszertől (Dignitatis humanae 2; a vallásszabadság határait a közrend szabja meg: uo. 7); a II. vatikáni zsinat szerint *egyenlő jogok* illetik meg az *összes* vallási közösséget, de egyetlen vallási közösség sem folytathat tisztességtelen propagandát (uo. 4). A zsinat a vallásszabadság teológiai megalapozását Jézus magatartásában keresi, aki tanítványaival együtt mindig az ember szabadságához fordult (uo. 9 11).

VATIKÁNI ZSINAT, I. Az I. vatikáni zsinatot a 20. egyetemes zsinatként tartjuk számon, 1869. XII. 8-tól 1870. VII. 18-ig ülésezett IX. Pius pápa idejében. A zsinat – egyházfegyelmi kérdéseken kívül – foglalkozott az Isten és a világ közti végtelenül nagy különbséggel, Isten szabad teremtő tevékenységével, szóbeli kinyilatkoztatásával (mindezzel főképp azért, hogy a →*panteizmust* és a →*materializmust* megcáfolja), tárgyalta a →*hit* lényegét és a természetes értelemhez való viszonyát, továbbá a →*pápa* általános joghatósági primátusát és ünnepélyes hitbeli döntéseinek →*tévedhetetlenségét* (DS 3000-3075). Az →*ekkléziológia* egyéb témáinál nem jutottak el végleges hittani megfogalmazásokig (mert a zsinat politikai okok miatt idő előtt félbeszakadt).

VATIKÁNI ZSINAT, II. A II. vatikáni zsinat, amelyet a 21. egyetemes zsinatként tartunk számon, 1962. X. 11-től 1965. XII. 8-ig ülésezett XXIII. János és VI. Pál pápa idején. A zsinat 16 okmányának (konstitúciók, határozatok és nyilatkozatok) kijelentéseit a kö-

vetkező témák szerint rendezhetjük el: 1. az →*Egyház* alapvető teológiai önfelfogása (dogmatikai konstitúció az Egyházról); 2. az Egyház belső élete: liturgiája (konstitúció a szent liturgiáról), kormányzó funkciói (határozat a püspökökről és a keleti katolikus egyházakról), tanítóhivatala (dogmatikus konstitúció a kinyilatkoztatásról, nyilatkozat a keresztény nevelésről), „rendjei" (határozat a papi szolgálatról és életről, a papnevelésről, a szerzetesi élet megújításáról, a világi hívek apostolkodásáról); 3. az Egyház „külső" küldetése: az Egyház viszonya a nem-katolikus keresztényekhez (ide tartozik az ökumenizmusról szóló és – részben – a keleti katolikus egyházakról szóló határozat), a nemkeresztény vallásokhoz, elsősorban a zsidósághoz (nyilatkozat a nem-keresztény vallásokról, határozat a missziós tevékenységről), egyáltalán az Egyház viszonya a világi voltában tekintett világhoz (lelkipásztori konstitúció az Egyház és a mai világ viszonyáról, határozat a tájékoztató eszközökről), az Egyház állásfoglalása a mai ideológiai pluralizmussal kapcsolatban (nyilatkozat a vallásszabadságról). A zsinat nem új dogmatikai definíciókat akart megfogalmazni, hanem az Egyház életét és tanítását akarta megújítani.

VÉG. A vég befejezett létezése annak, ami – önmagát létrehozni kényszerülő valóságként – már a →*kezdettel* együtt adva van azért, hogy legyen; avagy a létezés egészéről rendelkező határ.

1. A z a n y a g i v i l á g v é g e. Azt a kérdést, hogy az anyagi világnak van-e a fenti értelemben vett, magában a világban felismerhető vége, amin túl már elvileg és a dolog lényegéből következőleg nem gondolható el a „világnak" semmiféle további szakasza, nyugodtan nyitva hagyhatjuk, mert pusztán anyagi világ nem létezik; a világ (teológiai szemszögből nézve)

szükségszerűen Isten alkotása által létezik mint a teremtményi szellemtörténet feltétele és környezete, és a (feltételezett) „anyagi értelemben vett világ végén" már azzal is túlmegy, ami a világból beépül a teremtett szellem beteljesülésébe és amit a teremtett szellem megőriz belőle.

2. A biológiai létező esetében, amely a kezdetnek újonnan való létrehozása (nemzés), már megfigyelhető, hogy a vég nem a megszűnése valaminek, ami eddig volt és most már egyszerűen nincs, hanem azoknak a lehetőségeknek elnyerése, elérése és vállalása, amelyek benne vannak a kezdetnek (magát a kezdetet transzcendáló) okában.

3. A szellemi-személyes lény vége az igazi kezdet szabadon véghezvitt elfogadása, és ezért megfelel a szellemi-személyes létező lényegének, amely tud önmagáról és szabadon veszi birtokba magát. Ha ez a vég az Isten előtti szabadság történetében valósul meg, megkapjuk a vég voltaképpeni teológiai fogalmát (→*halál*). Ez a vég nem a lét tagadása és nem is a beláthatatlan messzeségbe tovafolyó →*idő* önkényes megszakítása, hanem az idő beteljesülése, mert az idő beletorkollott a szabadság abszolút érvényességébe (mivel a szabadság már létrehozta magát) és a döntés végérvényességébe. Mivel az ember kezdettől fogva mindig viszonyul valahogyan a véghez (és így jelene tervezgetésekben és félelmekben való elgondolása a jövőnek), ezért a vég olyasvalami, ami már mindig jelen van és még hátra van; ez utóbbi mozzanat feladatként, felszólításként és kötelességként mutatkozik meg. Mivel az ember lényegénél fogva történelmileg létező lény, és az igazi múltba való visszanézés valamint a jövőbe való előretekintés épp az ő jelen időpontra vontakoztatásához, aktualitásához (és egzisztenciájához) tartozik hozzá, ezért ezt a vonatkozást nem lehet az ember „mi-

tizálása" nélkül kiiktatni „puszta aktualizálásából", az adott időpontra vonatkoztatásából. Az egyes ember →*„mostja"* tehát éppen természetfölötti célja (→*kegyelem*, →*Isten színelátása*, →*üdvtörténet*, →*halál*) következtében és éppen (eszkatologikus) jelenre való vonatkoztatottságként irányul a végre.

VÉGSŐ DOLGOK. Azokat a valóságokat nevezzük végső dolgoknak, amelyek az időnek, a történelemnek, a szabadságnak és ezek végérvényességének a határát alkotják, vagy ezen a határon „túl" vannak. A végső dolgok tehát az egy ember egyetlen és teljes végérvényességének részmozzanatai és részaspektusai (az ember itt úgy értendő, mint a mindenkor egyszeri, egyes ember Isten előtt és mint az emberiség tagja, akinek végérvényessége a beteljesülésnek vagy a teljes, maradandó kudarcnak a módozatában valósulhat meg): tehát a →*halál*, az →*ítélet* (különítélet), a →*tisztítótűz*, →*Isten színelátása* (→*menny*), →*pokol* (mint a személyes egyéni életsors mozzanatai) (DS 372 1304 és köv. 1000 és köv. 1820), valamint a test →*feltámadása*, az általános →*ítélet*, →*Isten országa* (mint az egész emberiség végső, kozmikus beteljesülésének mozzanatai) (DS 76 150 540 és köv. 801). Ha valóban számításba vesszük a kereszténység világfelfogását, amely szerint a világnak igazi időbelisége van (→*teremtés*), ha figyelembe vesszük az igazi szabadság lényegét (ami a végérvényes önrendelkezés képessége), ha az egy embernek (mint konkrét testiséggel rendelkező szellemi személynek) a végleges üdvéből nem zárjuk ki eleve a létezés bizonyos dimenzióit minkárhozatra vivő vagy közömbös dimenziókat, akkor ön, ként adódik, hogy e különböző végső dolgok az egy beteljesülés mozzanatai. Ezeket nem foghatjuk fel sem úgy, mintha ugyanarra az önmagával megkülönböztethetetlenül azonos dologra vonatkozó és pusztán a „mitikus

kifejezések" alkalmazása miatt különböző kijelentések tárgyát alkotnák (mivel az ember *plurális* valóság), sem úgy, mintha itt valósággal és megfelelően megkülönböztethető eseményekről volna szó (mert az ember – elsősorban mint beteljesült lény – egyetlen egész, akinek az egyes mozzanatait csak az összesre való vonatkozásukban lehet megfelelően felfogni). A végső dolgok nemcsak jövőbeli események, amelyek felé halad az ember, hanem már reális előzetes tudása van róluk a hitben és a reményben. Az eszkatologikus remény egyrészt viszonylagossá teszi a mai valóság minden konkrét állapotát, amelyben a keresztény él; másrészt ennek a jelent viszonylagosító reménynek meg kell jelennie a társadalmi struktúrákban is (II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 35). A végső dolgokkal foglalkozó tan az →*eszkatológia*: ez tehát a dogmatikus →*antropológián* belül (amely viszont csak a krisztológiában válik teljessé) az a fejezet, amely tárgyának, az embernek illetve az emberiségnek és a világnak a beteljesedését taglalja.

VÉR. A vért az Ószövetség az élet elvének (szimbólumának) (Ter 9,4 és köv.) és ezért Isten tulajdonának tekintette. A vér, amit már Lev 17,10 és a köv. versek az engesztelés eszközeként jelölnek meg, Jézus vérében szótériológiai jelentésre tesz szert; Jézus szabadon vállalja, hogy vérét sokakért kiontsák a bűnök bocsánatára (Mt 26,28), és ezzel kieszközli az új szövetség megkötését Isten és az új, Istennel kiengesztelődött nép (= az Egyház) között. Jézus vére tehát az Egyház életének forrása (Jn 19,34-37). Az Egyház viszont azzal igazolja Jézus vére általi alapíttatását, hogy Jézus vérének odaadását (az utolsó vacsorán és a kereszten) megjeleníti a →*szentmiseáldozatban*. A vér fogalmának alkalmazása sokszor félreértésekhez vezet. Jézus vére az ő személyes életáldozatát jelképezi, és nem azt jelenti, mintha véré-

nek mágikus ereje volna. A „véres engesztelő áldozat" (Róm 3,25) korhoz kötött, az Ószövetségből kölcsönzött kifejezési mód, és nem arra utal, hogy Isten haragszik és vért követel.

VÉRTANÚSÁG: a keresztény hitért vagy a keresztény erkölcsért vállalt →*halál*. Már a 2. században mártírnak tekintették és mártírként tisztelték azt, aki ilyen halállal halt meg (a „mártír" a görög „martüsz": tanú szóból származik). Ez a szóhasználat a Szentíráson alapul, mivel Jézus Krisztus a voltaképpeni „hűséges tanú" (ApCsel 1,5; 3,14), a tanítvány azonban nem nagyobb mesterénél. Az általános keresztény hagyomány szerint nem mindig mártírium az, ha az Egyházat üldözik (megnehezítik helyzetét; vö. →*üldözés*, vagy ha zaklatnak egyes kereszténveket (vö. II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 42). A vértanúság az Egyház lényegéhez tartozik, mert benne a voltaképpeni keresztény halál, a szabad hittel elfogadott halál jelenik meg, mely szabad hit egyébként rejtve marad minden emberi történés kétértelműsége miatt. A vértanúságban kézzelfoghatóvá válik az →*Egyház szentsége* mint nemcsak szubjektív, hanem Isten kegyelme által előidézett szentség, ami e kézzelfoghatóság miatt a hitelre méltóság elsőrendű motívuma lesz. Ennek alapján azt is megérthetjük, miért tulajdonított a teológiai hagyomány a legrégibb időktől kezdve mindig ugyanolyan megszentelő hatást a vértanúságnak, mint a →*keresztségnek* (vértanúság: „vérkeresztség"). A vértanúságnak nem pusztán azért van ilyen hatása, mert a hit és a szeretet aktusaként a szentséget megelőzően is megigazulttá tesz, miként minden hitből és szeretetből fakadó cselekedet. A vértanúság megszentelő ereje bizonyos értelemben szentségi jellegű: a vértanúság valamilyen kegyelem-

szerű valóság megjelenése, kézzelfogható megnyilvánulása Isten kegyelmi tettének, amit az emberen véghezvisz.

VIENNE. A dél-franciaországi Vienne városában V. Kelemen pápa idejében, 1311. X. 16-tól 1312. V. 6-ig ülésező 15. egyetemes zsinat teológiailag fontos határozatai a következők voltak: Jézus szenvedőképességének definíciója (ezzel kapcsolatban beszélt a zsinat arról, hogy az Egyház a Jézus oldalán levő sebből jött elő, DS 900 és köv.), a →*léleknek* mint „forma corporis"-nak a definíciója (DS 902), a →*gyermekkeresztség* megvédelmezése Petrus Joannis Olivi nézetével szemben (DS 903 és köv.), és a beginák és begardok ama nézetének elutasítása, hogy az ember természetes képességei segítségével is elérheti a legnagyobb boldogságot és →*Isten színelátását* (DS 891-899).

VIGASZ: Istentől kapott hitbeli tapasztalása annak, hogy a látszólag kiúttalan és szétesőő létezést is Istennek Jézus Krisztusban megnyilvánuló szeretete – igazi, felfoghatatlan és szuverén szeretete – hordozza (e tapasztalást most még az eljövendő beteljesülés →*reménye* közvetíti). Erre a tapasztalásra csak az képes, aki hivő módon, fenntartás nélkül bízik Istenben anélkül, hogy bármit is előre követelne tőle (2Kor 1,7-11), nyugodtan elfogadja a létezés szomorúságát (Mt 5,4), engedelmesen hallgat Isten igéjére, mely a Szentírásban található (Róm 15,4), a vigasztalást mások üdvére szolgáló cselekedetnek tekinti (2Kor 1,3-7), és készen áll arra, hogy Istennek ezt a vigasztalását közvetítse másoknak (ApCsel 15,31 és köv.; 16,40; 1Tesz 2,11 és köv.; 4,18).

VILÁG. A világ – teológiailag egyelőre semleges értelemben – jelenti a →*teremtés* egészét mint egységet

(ami megnyilvánul a világ eredetében, sorsában és céljában, általános struktúráiban, az összes létezők kölcsönös függésében). A világot ebben az értelemben vagy az emberrel együtt gondoljuk el, vagy megkülönböztetjük attól mint „környezetét", mint üdvtörténetének Istentől rendelt színhelyét. Ennyiben a világ ugyanaz, mint „az ég és a föld", a világ Isten →*kinyilatkoztatása*, →*Isten dicsőségének* kinyilvánítása, tehát jó, értelmes és szép, a világ Isten önközlésének szabadon és szeretetben teremtett címzettje (Jn 3,16 és köv.; DS 800 3025), nem elválasztja az embert Istentől, hanem közvetít Isten és ember között, amint ez főképp a →*megtestesülésben* válik világossá. Amennyiben ez a világ (elsősorban az emberi világ) az →*angyalok* bűne és a kezdettől fogva vétkes (→*eredendő bűn*) emberek bűnei miatt szemben áll Istennel (mégpedig úgy, hogy ez a szembenállás kiterjed az anyagi valóság nagy területére) és ellentmondásban van saját végső struktúráival, továbbá azokkal a célokkal, amelyeket Isten rendelt neki, annyiban a világ (bibliai szóhasználattal: „ez" a kozmosz, „ez" az aión) jelenti az istenellenes →*„fejedelemségek és hatalmasságok"* összességét, vagyis mindazt, ami a világban új bűnre csábít és a bűn kézzelfogható, testi valóságát alkotja. Ebben az értelemben mondhatjuk, hogy a keresztény nem lehet „ebből a világból való" (Jn 18,36 és máshol), még ha a világban kell is maradnia (Jn 17,11). De Isten ilyen bűnös világként is szereti a világot, mely nemcsak rászorul a megváltásra, hanem képes is annak befogadására, a világot bűne ellenére és bűnével együtt is körülveszi Isten kegyelme, melynek történelme a →*baszileiában* fog véget érni. Ezért a világ – Istennel való szembenállása ellenére is – feladata a kereszténynek, akinek a kegyelem erejében fenn kell tartania a világ igazi rendjét, észre kell vennie fejlődési lehetőségeit (kritikailag megkülönböztetve a benne

munkáló törekvéseket), és →*türelemmel* viselnie kell a világ terhét és sötétségét, amely mindvégig meg fog maradni. Mivel e világnak történelme van és e történelem már eszkatologikus szakaszába lépett Isten örök Igéjének megtestesülése, kereszthalála és feltámadása következtében (vagyis e történelem egészének kimenetele a valóság lényegét tekintve Jézus Krisztusban már eldőlt, még ha e kimenetel egyelőre rejtve van is és csak a hittel fogható is fel), ezért az „eljövendő" világ (→*aión*) már jelen van a mostaniban, és működik benne. Ebből kiderül, hogy a kereszténység elismer ugyan valamilyen üdvtörténeti →*dualizmust* Isten és a világ között, ez azonban már felbomlóban van, tehát semmi esetre sem radikális és nem megszüntethetetlen.

E g y h á z és világ. A II. vatikáni zsinaton világosan kifejezésre jutott az a világról való újfajta tapasztalat, hogy a világ nem egyszerűen eleve adott valóság, hanem olyan, amit az ember maga tervez és csinál, olyan valóság, amely az embert saját, empirikusan tapasztalható jelentőségében érdekli (lásd főleg: Gaudium et spes). Az Egyház (nagyon lassan) új és pozitív módon kezd viszonyulni a világhoz, annak minden dimenziójához: a sok egyház egységéhez és sokféleségéhez, a profán tudományok autonómiájához, a →*demokratizálódáshoz* és a társadalmasodáshoz, a nemiséghez stb. Ez a változás az újkor szellemtörténeti mozgalmának eredménye, melynek fő mozzanatai: az →*antropocentrikus szemlélet* térhódítása, a világ varázstalanítása, isteni mivoltától való megfosztása és átváltoztatása az emberi cselekvés anyagává, a racionalitás és a technika uralkodóvá válása, az embernek tulajdon történetiségére irányuló reflexiója, kritikus viszony a múlthoz és a hagyományhoz. Ez a mozgalom végső soron a kereszténység szellemi talaján bontakozott ki, még ha gyakran (hol joggal, hol bűnösen) szembefordult is a konkrét Egyházzal.

Tehát az Egyház és a világ viszonyának története az Egyház fokozatos magára találásának története, melynek során az Egyház egyre inkább engedi a világot kibontakozni a maga világi mivoltában. – Az Egyház és a világ viszonyának meghatározását illetően két alapvető eretnekség létezik: az egyik az *integralizmus*, ami úgy tekinti a világot, mint az Egyház cselekvésének és önkifejezésének puszta anyagát, arra törekszik, hogy az Egyház bekebelezze a világot és hisz abban, hogy megfelelő szintézis jöhet létre a kereszténység és a világ között a hivatalos Egyház vezetése alatt. A másik az *ezoterizmus*, ami közömbösnek tekinti a világot a kereszténység, az üdvösséges élet és így Isten abszolút jövője szempontjából, és dualista módon a világtól való elfordulásban látja az igazi keresztény magatartást (vö. →*elfordulás a világtól*). Az Egyház és a világ viszonyának meghatározásánál abból kell kiindulni, hogy a világnak Isten részéről történő elfogadása nem más, mint a világ önállóságának, sajátos jelentőségének és függetlenségének elismerése és engedélyezése; a világ közelsége Istenhez és önálló valósága nem fordított, hanem egyenes arányban van egymással. Mivel a világ Isten részéről történő elfogadásának (üdv-)története van, a világ világi voltának ez az engedélyezése nagyobb mértékűvé és világosabbá válhat. Ugyanakkor a világ világivá válása nem egyszerűen evolúciós folyamatként, hanem a →*bűn*, a →*kívánság* jegyében megy végbe, és egység nélküli pluralizmust eredményez, habár működik benne a →*kegyelem*. A keresztény tartalom a világ világi voltában valósul meg; ámde a keresztény számára a világ világi mivolta – a maga közvetlen, profán, tapasztalati valóságában – mégsem jelentheti *úgy* a keresztény tartalmat, hogy a keresztény történelmileg felelős módon egyszerűen feloldódhatna ebben az ily módon tapasztalt világban. A kereszténynek a világot abban a mélyrétegé-

ben kell elfogadnia, amelyet Isten kegyelme helyezett bele, a világ világi mivoltát olyan valóságként kell elfogadnia, amelyet Isten is elfogadott Jézus Krisztusban. A földi feladat és a „mennyei" hivatás különbözik tehát egymástól, de egyrészt ez a különbözőség nem szünteti meg az egységet (az ezoterizmussal ellentétben), másrészt a kettő úgy alkot egységet, hogy nem olvad össze azonossággá (az integralizmussal ellentétben). Az Egyház annak szentsége – vagyis üdvtörténeti-eszkatologikus és hatékony jele –, hogy →*Isten országa* a *világ* egységében, tevékenységében, humanizálásában érkezik el, ezért a jelet és a megjelölt dolgot itt sem lehet sem azonosítani, sem egymástól elválasztani (vö. II. vatikáni zsinat, Lumen gentium 9 és máshol).

VILÁG FENNTARTÁSA (latinul: conservatio). A →*„teremtés"* fogalmába – ami azt jelenti, hogy a világot szabadon „okozta" Isten tette, amely nem nyúlik vissza semmire, hanem mind tartalmát, mind módját tekintve egészen önmagában gyökerezik (ellentétben azzal, amikor egy teremtmény okoz valamit, mivel ilyenkor az okként szereplő működés valami már meglevőre irányul, erre támaszkodik és ebbe hatol bele) – olyannyira beleértődik a teremtmény radikális függése a Teremtőtől, hogy a „teremtés" nem csupán a →*kezdet* egyszeri létrehozása, hanem a teremtés állandósulása is. A világ fenntartása tehát csak nézőpont szerint különbözik a világ „okozásától". A fenntartást tehát, a teremtés aktusának megfelelően, csak a világnak Isten által történő állandó, pozitív kieszközléseként értelmezhetjük; és nem csupán közvetetten, a bomlasztó erők elhárításaként. A világ fenntartása, habár az Egyház külön dogmaként nem definiálta, szerves részét alkotja annak a világfelfogásnak, amelyet a rendes és általános tanítóhivatal hirdet (vö. ApCsel 17,28). A fenntartás

szükségességében benne van, hogy Isten éppen Jézus Krisztusban és Jézus Krisztus kedvéért bűnössége ellenére is fenntartja a világot, és így a világ Isten üdvös rendelkezése folytán már készen áll arra, hogy Isten eszkatologikus uralma alatt „megújuljon".

VILÁGNÉZET. Formális és semleges értelemben világnézetnek nevezhetünk *minden* olyan átfogó metafizikai, vallási, erkölcsi (elméleti és egzisztenciális) véleményrendszert (vagy az ilyen véleményrendszernek a szkepticizmusra és a pozitivizmusra jellemző vétkes hiányát), amelynek segítségével az ember ítéletet alkot az összvalóságról (az utóbbiba beleértve Istent is). Így értelmezve világnézet volna a kinyilatkoztatás üzenete és annak hitben való elfogadása is. De mivel abszolút, minőségi különbség van egyrészt az Isten kinyilatkoztatására és kegyelmére támaszkodó →*hit*, másrészt az ember által önállóan kialakított világnézet és életszemlélet között, helyesen tesszük, ha csak az utóbbit nevezzük világnézetnek. Ekkor felmerül a kérdés, hogyan viszonyul egymáshoz a hit és a világnézet. Mert hitén kívül a hivőnek is van világnézete: ez a világról alkotott, történeti feltételektől függő, empirikus és filozófiai (megfogalmazott vagy nem-tematikus) nézeteinek összessége, amelyek a transzcendens megismerésre való képességét, teremtményi és történelmi feltételhezkötöttségét, történeti feltételeit tükrözik vissza és amelyekben tökéletesen soha meg nem különböztethető módon fejeződik ki az, hogy az ember bűnös és ugyanakkor Isten kegyelmétől hordozott lény. Erről a viszonyról – amely az embernek mindig újonnan megoldandó történelmi feladata – itt csak a legszükségesebbeket mondhatjuk el. Ha a világnézet helyes (és nem →*ideológia*), akkor olyan lénynek tekinti az embert, aki →*transzcendenciájában* és →*történelmiségében* (ezek egységében)

nyitott Isten lehetséges abszolút rendelkezése, tehát a *→kinyilatkoztatás* iránt. Az engedelmesen meghallgatott kinyilatkoztatás mindig betölt kritikai funkciót is a világnézetet illetően; de az ember a kinyilatkoztatást mindig annak az eszköznek a segítségével hallja meg és fejezi ki, amelyet a világnézet nyújt; a világnézetnek (illetve világnézeteknek) és a hitnek a pluralizmusát (ami már egyszerűen az egymásra vissza nem vezethető ismeretforrások következménye), türelemmel el kell viselni, és mindegyiknek nyitottnak kell lennie a másik iránt; ezt a pluralizmust nem lehet feloldani egy tökéletesen egységes „rendszerben", mert a keresztény hit sem állítja magáról, hogy ennek birtokában volna.

VISSZAEMLÉKEZÉS (görögül: anamnészisz). A visszaemlékezés az ember lényegéhez tartozik, mivel az ember feltétlenül reflexiójának tárgyává teszi és így a maga számára megjeleníti azokat az egyszeri, történelmi eseményeket, amelyek számára jelentősek és amelyeken létezése alapul. Az Ószövetség arról tanúskodik, hogy az Egyiptomból való kivonulásra úgy emlékeztek vissza, mint Istennek népén véghezvitt döntő és még most is érvényes üdvözítő tettére (*→pászkha*-lakoma); ehhez hasonló az Újszövetségben az eucharisztikus visszaemlékezés (*→eucharisztia*): mind a pászkhalakoma mind az eucharisztia kultikus történés. Ennek alapján a visszaemlékezés teológiailag úgy határozható meg, mint az üdvösség valamely történeti eseményének ünnepléssel egybekötött megjelenítése, aminek az a célja, hogy az ünneplő ember ily módon hatalma alá vonja a saját szituációját. Ennek az a feltétele (eltérően más vallások kultikus ünnepeitől), hogy az esemény történelmileg egyszeri legyen, ezt az egyszeriséget megtartsa, és ugyanakkor jelenlevő is (vagyis megtörtént eseményként maradandó érvényű) legyen, az ember pe-

dig képes legyen (a szubjektív emlékezésen túl) felidézni és hatékonnyá tenni ennek az eseménynek jelenlétét az ő idejében. Ezzel viszont feltételezzük, hogy az eseménynek sajátos struktúrája van: személyes folyamatban kell megvalósulnia, ünnepi megjelenítését a visszaemlékezésben múltbeliként kell elgondolni, továbbá hatnia kell az ünneplőre és üdvös jelentőségűnek azaz az eljövendő üdvösséget előrevetítő megemlékezésnek kell lennie. Az ember (és csak az ember) képes ilyen visszaemlékezésre, mert amit létrehoz, az megőrzi érvényességét, és az ember tettei a történelembe beépülve megmaradnak, mert a cselekvő személyek maradandóan beépülnek a kozmoszba és a történelem egységébe. Mivel az üdvösség eseménye az egész emberiséget érinti, az ilyen visszaemlékezés megvalósításának teljhatalmával nem az egyes ember, hanem az emberiséget reprezentáló Egyház rendelkezik, amely maga is az üdvösség eseményének köszönheti létét. A visszaemlékezéssel összefüggő teológiai témák: Jézus Krisztus emberségének eszköz-oksági kapcsolata az embernek juttatott kegyelemmel, szentségek, eucharisztia. Jézus halálának jelenvalóságát nem szabad lefokozni egy múltbeli esemény erkölcsi-jogi jelentőségének szintjére, mert ez megszüntetné az igazi visszaemlékezést, márpedig ennek léteznie kell a Szentírás szerint. – → *Emlékezés.*

VOTUM (latin, jelentése: óhajtás, vágy). A teológia az Egyház, a keresztség (DS 1524) vagy valamely más szentség (pl. a bűnbánat szentsége: DS 1542 és köv.) iránti vágyról (votum ecclesiae, votum baptismi) beszél, hogy megmagyarázza, hogyan élhet valaki Isten kegyelmében, megigazultságban és nyerheti el az örök életet akkor is, ha (mint megkereszteletlen személy) nem tartozik hozzá látható módon az Egyházhoz, vagy nem vesz fel egy olyan szentséget, amely volta-

képpen szükséges az üdvösséghez: az Egyházhoz (mint →*alapszentséghez*) tartozást vagy a szentség felvételét helyettesíti az Egyház és a szentség komoly akarása, amit Isten ébresztett fel és ami Isten kegyelmén alapul; ez az akarás implicit módon benne lehet az embernek abban az általános készségében, hogy a lelkiismeret szavának megfelelően teljesítse Isten akaratát, tehát nem feltételezi szükségképpen az Egyház és a szentségek voltaképpeni ismeretét (DS 3870 és köv.). Az üdvözülésnek ez a szentséget (Egyházat) megelőző lehetősége nem azt jelenti, mintha a megigazulás és az üdvösség elnyerése két különböző módon történne. A *votum*-ban működő kegyelem Jézus Krisztus kegyelme, tehát megtestesülésszerű („inkarnatórikus") kegyelem; mely maga is keresi a maga téridőbeli, konkrét, társadalmi megtestesülését az →*egyháztagságban* és a →*szentségben*, jóllehet már az egyháztagságot megelőzően is hat annak alapjaként. Ennélfogva egyetlen kegyelmi folyamat két szakaszáról van szó; noha már az első szakasz is megváltó – akkor is, ha az ember ebben az életben (saját hibáján kívül) nem lép túl rajta –, azért objektíve mégis azt a kötelességet rója az emberre, hogy e szakaszt váltsa fel az egyháztagság konkrétságával, úgyhogy az ember még ennek az első szakasznak a gyümölcseit is elpusztítja, ha tudatosan és bűnösen nem tesz eleget ennek a kötelességének. – Lásd még: →*üdvösség feltételei*.

ZS

ZSIDÓSÁG ÉS KERESZTÉNYSÉG. A zsidóságot úgy definiálhatjuk, mint az emberiségnek azt a részét, amely az →*ószövetség* üdvtörténeti korszakában alakult néppé Isten történelmi beavatkozása, a →*kiválasztás* és a szövetségkötés (→*szövetség*) következtében, és egészében véve (a szekularizálódás minden megnyilvánulása ellenére is) megőrizte kiválasztottságának tudatát, az üdvösség reményét és Isten sajátos ígéretébe vetett hitét. E nép teológiájával kapcsolatban lásd: →*ószövetség*, →*kiválasztás*, →*szövetség*, →*törvény*. Jézus, aki maga is zsidó volt, ebből a népből származott, a zsidó Szűz Máriától született, e nép szokásának megfelelően metélték körül (→*körülmetélés*), e nép templomában imádkozott Jeruzsálemben, e nép törvényét akarta teljessé tenni, ehhez a néphez tartoztak tanítványai, a Tizenkettő, akiket azért hívott meg, hogy jelezze igényét a zsidó népre, a tizenkét törzsre mint tulajdonul kiválasztott népre, ezt a népet fenyegette meg kérlelő szeretettel, és haldokolva ennek a népnek bocsátott meg, „hisz nem tudják, mit tesznek" (Lk 23,34). Az ősegyház ettől a néptől vált külön, illetve ez a nép taszította el magától, mivel Jézust Isten Fiának vallotta (erre a teológiailag új helyzetre vonatkozólag lásd: →*Egyház*, →*új szövetség*); ez a különválás üdvtörténeti „kényszerűség" volt, olyasmi, aminek nem lett volna szabad megtörténnie,

de mégis be „kellett" következnie, mert ez volt a szükségszerű profán-történelmi útja annak, hogy az üdvösség szétfeszítse a választott nép kereteit és eljusson az egész emberiséghez. Ám annak sohasem lett volna szabad megtörténnie, hogy keresztények ezzel az ürügygyel rátámadjanak a zsidókra és *mint* keresztények (hamis teológiai-vallási motívumok alapján) leírhatatlan bűnöket kövessenek el „Isten gyilkosai" ellen. A katolikus Egyház a II. vatikáni zsinaton tette meg az első lépéseket abban az irányban, hogy ezzel a múlttal szakítson (vö. II. vatikáni zsinat, „Nyilatkozat a nemkeresztény vallásokról", 4. és köv. cikkelyek). Csak most van kialakulóban az olyan keresztény és katolikus teológia, amely gyökerestül ki akarja irtani az üdvtörténeti gondolkodásból a zsidóság iránti ellenségességet. E teológiának abból a „nagy szomorúságból" és „szüntelen fájdalomból" kell kiindulnia, amelyet a „zsidóellenes" teológus, Szent Pál érzett, aki azt kívánta, hogy inkább maga legyen átok alatt, távol Krisztustól, mint testvérei, a zsidók, mert „övék az istenfiúság, a dicsőség, a szövetségek, a törvényadás, az istentisztelet és az ígéretek" (Róm 9,2 és köv.); abból a Róm 9-11-ben felvázolt eszkatologikus távlatból kell kiindulnia, amelyben Szent Pál a múltra visszatekintve megállapítja, hogyan tűrte el Isten zsidók és pogányok engedetlenségét, hogy mindenkin könyörüljön, hogy kölcsönös üdvösséges vetélkedésben mindnyájukat elvezesse az üdvösségre (vö. Mt 23,39). Az elkülönülés – ami abból adódik, hogy a keresztények a zsidó népből való Jézust vallják Uruknak, a zsidók pedig úgy vélik, hogy nem hihetnek benne – nem pusztán „elméleti" és ártalmatlan nézeteltérés. De ha a keresztény hiszi, hogy az üdvösséget és az örök életet azért nyeri el, mert őérte is meghalt a názáreti Jézus, akinek a halálában a keresztény éppúgy bűnös, mint bármelyik zsidó, akkor azzal a

néppel szemben, amelyből Krisztus származik, csak úgy viselkedhet, ahogy Krisztus viselkedett vele szemben. És ha hallja, hogy ma már a zsidók bátortalan szeretettel kezdik mondogatni: „azért ő is a mienk volt", akkor erőre kap benne a remény, hogy a *nem* mögött, amellyel Izrael népe Jézus Krisztust elutasítja, kimondatlanul ott lappang egy nagyobb és érvényesebb *igen*, hiszen Jézusban sokan már azok közül is megtalálták az üdvösségüket, akik a nevét nem ismerték.

ZSINAT. 1. A zsinat fogalma. A zsinatok (szinódusok) elsősorban (de teológiailag nem feltétlenül csak) püspököknek az összejövetelei, amelyeken megvitatnak egyházi ügyeket, határozatokat hoznak és előírásokat bocsátanak ki. Helyi zsinatokon (régebben nemzeti zsinatokon is) mindig a püspökök képviselik helyi egyházukat; ha jogszerűen megvalósul az összegyház képviselete (az összejövetelt a pápa hívja egybe, irányítja és erősíti meg), akkor az ilyen összejövetelt egyetemes zsinatnak nevezzük.

2. A zsinat teológiai problematikája. A katolikus tanítás és az egyházjog szerint a katolikus Egyházban a legfőbb hatalom a →*püspököket* illeti meg, akik a pápa vezetésével és vele együtt egy egyetemes zsinaton tanácskoznak és határozatokat hoznak, és e püspökök a hit kérdéseiben tévedhetetlenek, ha a zsinat ünnepélyesen definíciót hirdet ki (II. vatikáni zsinat 25; →*definíció*). Ez azonban akkor is áll, ha a püspökök együttesen a *rendes* →*tanítóhivatalt* képviselik és jelenítik meg. Mindkét esetben arról van szó, hogy a püspökök testülete *mint* kollégium az apostolkollégium utódja. Bár e két utóbbi mozzanat (a püspökök rendes tanítóhivatala és kollegialitása) zsinat nélkül is létezik és érzékelhető, egy egyetemes zsinat mégis lehetőséget nyújt az Egyház egységének világosabb kifejezésére, és

ugyanakkor megkönnyíti a püspökök és helyi egyházaik pluralizmusának tudatosulását. – Külön teológiai és dogmatörténeti problémát okoz az a tény, hogy ma 21 egyetemes zsinatot tartunk számon, amelyek közül egyeseket régebben nem tekintettek egyetemesnek, másrészt pedig a dogmatika kötelezőnek ismer el olyan zsinatokat, amelyeket a mai napig sem sorolunk az egyetemes zsinatok közé. Ezenkívül régebbi zsinatoknál nem teljesült a törvényesség (fent említett) valamennyi feltétele (a zsinatot nem a pápa hívta össze, vagy nem hagyta jóvá). E kérdésekkel kapcsolatban azt lehet mondani, hogy egy zsinaton egy bizonyos kor Egyházának önfelfogása képviselteti magát, ami a →*dogmafejlődés* és a jogtörténet mértékében bontakozhat ki, illetve változhat. A mai Egyház zsinatai számára azonban nem az Egyház régebbi – esetleg történeti módszerekkel megállapítható – önfelfogása kötelező, hanem csakis a mai, kifejlettebb önfelfogása. Ha az Egyház későbbi hitfelfogását egy olyan régebbi zsinatban találja meg, amelyet pl. csak a császár hívott össze vagy amely egyáltalán csak helyi zsinat volt, akkor semmi akadálya sincs annak, hogy ezt a zsinatot egyetemesnek – vagyis mai értelemben vett egyetemes zsinatnak – minősítse, és ma is kötelező érvényét elismerje. Természetesen egy régi zsinat eleve tévedhetetlen, ha bizonyosan az összegyházat képviselte az egyházjog akkori állásának megfelelő formában és *bizonyosan* olyan tanítást hirdetett ki, amely az *össz*egyház számára abszolút formában kötelező kívánt lenni. Hogy egy régebbi zsinat csakugyan akart-e tévedhetetlen döntéseket hozni, az gyakran csak a forrásokból (a zsinati aktákból), a zsinat általános szándékaiból és a korfelfogásból állapítható meg. Így pl. egy zsinat által előterjesztett szentírásmagyarázat csak akkor lesz kötelező értelmezés, ha a zsinatnak az volt a szándéka, hogy éppenséggel erről az értelmezésről döntsön.

– Az eddigi 21 egyetemes zsinat a következő volt: a 2 →*nikaiai*, a 4 →*konstantinápolyi*, az →*epheszoszi*, a →*kalkedoni*, az 5 →*lateráni*, a 2 →*lyoni*, a →*Vienne*-i, a →*konstanzi*, a →*Basel*-Ferrara- →*Firenze-i*, a →*tridenti* és a 2 →*vatikáni zsinat*.

KIEGÉSZÍTŐ SZÓJEGYZÉK

áldozás →*eucharisztia*, →*kommunikáció*
alkalmazkodás →*misszió*
általános feloldozás →*bűnbánat szentsége*
anatéma →*kiközösítés*
anhomoiánusok →*arianizmus*, →*szemiarianizmus*
antiklerikalizmus →*klérus*
antropozófia →*gnózis*, →*intuíció*
anyagi ok →*kauzalitás*
apologéták →*teológia*
apologetika →*fundamentális teológia*
aposztázia →*hitehagyás*
attritio →*attricionizmus*

bálványimádás →*liturgia*, →*kultusz*
beavatott →*pogány misztériumok és kereszténység*
beginák, begardok →*kvietizmus*, →*Vienne*
beteljesülés →*Isten színelátása*, a test →*feltámadása*, →*vég*, →*történelmiség*, →*Jézus mennybemenetele*
Biblia →*Szentírás*
biblicizmus →*protestantizmus*
bűnbánati fegyelem →*bűnbánat szentsége*
bűnbeesés →*ősbűn*
bűnök eltűrése →*predesztináció*

cél-ok → *kauzalitás*
cenzúrák → *teológiai minősítések*
Codex Iuris Canonici → *egyházjog*
contritio → *kontricionizmus*
cölibátus → *szüzesség*
deuterokanonikus könyvek → *kánon*
dicsőség fénye → *Isten színelátása*, → *menny*
distinkció → *különbözés*
doxológia → *megvallás*, → *Isten dicsősége*, → *ima*

egzisztenciális értelmezés → *mítosztalanítás*
egyedül üdvözítő Egyház → *extra ecclesiam nulla salus*, → *üdvösség feltételei*, → *votum*
egyértelműség → *analógia*
egyetemes zsinat → *zsinat*
egyházi átok → *kiközösítés*
egyházi vezeklés → *bűnbánat szentsége*
Egyház parancsolatai → *egyházi parancsolatok*
ekklézia → *Egyház*
ekviprobabilizmus → *erkölcsrendszerek*
előreelrendelés → *predesztináció*
elv → *alap*
emberiesség → *aktus*
emberré-levés → *megtestesülés*, → *Jézus Krisztus*, → *krisztológia*, → *test*
engesztelés napja → *kézrátétel*
engesztelő áldozat → *vér*, → *elégtételelméletek*, → *halál*
én-te-kapcsolat → *kommunikáció*, → *közösség*, → *Isten önközlése*
epikia → *egyházjog*
episzkopátus → *püspök*, → *zsinat*
erkölcsi aktus → *aktus*
erkölcsiség normája → *aktus*, → *ateizmus*, → *etika*, → *egzisztenciális etika*, → *természetes erkölcsi törvény*, → *szituációetika*

erkölcsi törvény → *természetes erkölcsi törvény*
erőszakmentesség → *evangéliumi tanácsok*, → *békesség*, → *erőszak*
érték → *etika*, → *jó*
értelem → *cél*, → *teleológia*
érzület → *tettek*
eszközszerű okság → *kauzalitás*
esszénusok → *Qumran*
euchiták → *messzalianizmus*
evidencia → *bizonyosság*, → *alap*
evolucionizmus → *fejlődés*
ex cathedra → *definíció*
ex-cathedra nyilatkozat → *definíció*, → *tévedhetetlenség*
exkommunikáció → *kiközösítés*
exodus → *visszaemlékezés*, → *Jahve*, → *pászkha*
exorcizmus → *megszállottság*
ezoterizmus → *világ*

félelem → *szorongás*, → *istenfélelem*
feloldozás → *bűnbánat szentsége*
felszabadítás → *emancipáció*
finalitás → *cél*
formális ok → *kauzalitás*

gallikanizmus → *konciliarizmus*
genus litterarium → *irodalmi műfajok*
glosszolália → *karizma*
gnoszticizmus → *gnózis*

gyakorlati teológia → *pasztorális teológia*
gyónás → *bűnbánat szentsége*, → *ájtatossági gyónás*, → *szerzetesgyónás*
hálaadás → *eucharisztia*
hatalmasságok → *fejedelemségek és hatalmasságok*
helyettesítés → *reprezentáció*

helyi egyház →*püspök*
helyi zsinat →*zsinat*
henoteizmus →*politeizmus*
hierarchia →*hivatal*, →*pápa*, →*püspök*, →*papság*, →*diakónus*, →*apostol*, →*klérus*, →*egyházirend*
hit aktusa →*analysis fidei*, →*hit*
hitérzék →*hit*
hitigazságok hierarchiája →*dogma*, →*alapvető hitcikkely*
hittudat →*hit*
hominizáció →*ember teremtése*
homoiánusok →*arianizmus*, →*szemiarianizmus*
homoiusziánusok →*arianizmus*, →*szemiarianizmus*
horizont →*lét*
hősi fokon gyakorolt erények →*ember szentsége*, →*tökéletesség*
hús →*test*, test →*feltámadása*, →*szarx*
húsvét Jézus →*feltámadása*, →*pászkha*
húsvéti bárány →*pászkha*

igehirdető teológia →*kerigmatikus teológia*
igeistentisztelet →*prédikáció*
ígéret →*aktus*, →*ószövetség*, →*baszileia*, →*igazságosság*, →*ítélet*, →*üdvösség*, →*remény*, →*parúzia*, →*politikai teológia*, →*praeambula fidei*, →*Isten országa*, →*szakrális és profán*, →*felelősség a világért*
immanentizmus →*immanencia*
Indiculus →*hit*, →*lex orandi*
indifferentizmus →*ateizmus*, →*relativizmus*
individuális etika →*egzisztenciális etika*
infallibilitás, indefektibilitás →*tévedhetetlenség*
infralapszárius →*üdvhelyzet*
integralizmus →*világ*
irénikus módszer →*hitvitázó teológia*
iszlám →*pogányság*, →*misztika*
Isten dicsősége →*doxa*, →*istenképiség*

Isten felfoghatatlansága →*analogia entis*, →*Isten színelátása*, →*Isten*, →*titok*
Isten gyermeke →*istengyermekség*
isteni eredések →*Szentháromság*
Isten képe →*istenképiség*
Isten képmása →*istenképiség*
Isten közvetlensége →*Isten színelátása*, test →*feltámadása*
Isten megismerése →*istentan*, →*Isten megismerhetősége*, →*felebaráti szeretet*
istentisztelet →*liturgia*, →*kultusz*
Isten tulajdonságai →*istentan*, →*Isten*, →*teizmus*
Isten uralma →*baszileia*, →*Isten országa*
ius divinum →*hivatalok elismerése*, →*egyházjog*

jámborság →*Isten tisztelete*, →*ima*, vallási →*aktus*
János-féle keresztség →*keresztség*
Jézus Krisztus második eljövetele →*parúzia*
joghatóság →*egyházi hatalom*, →*bűnbánat szentsége*
joghatósági primátus →*pápa*
jóvátétel →*bűnbánat szentsége*
jurisdikció →*egyházi hatalom*, →*bűnbánat szentsége*

katolikus Egyház →*Egyház*
kegyelemben való gyarapodás →*érdem*, →*tökéletesség*
kenet →*betegek kenete*, →*bérmálás*
kétértelműség →*analógia*
két természet tana →*unio hypostatica*
kiengesztelődés →*megváltás*
Kinsey-jelentés →*erkölcsi statisztika*
kiüresítés →*kenózis*
klerikalizmus →*klérus*, →*laikus*
koinónia →*szentek egysége*
kollektív bűn →*bűn*
kontempláció →*szemlélődés*

konverzió → *megtérés*, → *eretnekkeresztség*
kozmosz → *világ*
közbenjárás → *búcsú*, → *kérőima*, → *szentelés*
kultikus étkezés → *áldozat*
kutatás szabadsága → *tanbeli szabadság*, → *természettudomány és teológia*

látomások → *jelenések*, → *apokaliptika*
laxizmus → *erkölcsrendszerek*
lélekvándorlás → *kreacianizmus*, → *preegzisztencianizmus*
lelki áldozás → *kommunikáció*
lelkiismereti szabadság → *lelkiismeret*
leszármazás-elmélet → *ember eredete*, → *ember teremtése*
létező → *lélek*, → *lét*
logika a teológiában → *konkluzióteológia*
lumen gloriae → *Isten színelátása*, → *menny*
lutherizmus → *protestantizmus*

mágia → *misztika*
maradék, szent → *kiválasztás*
mariológiai alapelv → *mariológia*
massziliánusok → *messzalianizmus*
meditáció → *elmélkedés*
megismerés → *gnózis*, → *tapasztalat*, → *intuíció*, → *konvergenciaérv*, → *ontologizmus*, → *pozitivizmus*, → *tradicionalizmus*, → *értelem*, → *igazság*, → *bölcsesség*, → *akarat*, → *szó*, → *kételkedés*
megjelenítés → *visszaemlékezés*, → *eucharisztia*, → *szentmiseáldozat*, → *reprezentáció*, → *megismétlés*
menekülés → *szorongás*, → *aszkézis*, → *elfordulás a világtól*
Milevitanum → *Karthago*
mintaképi okság → *ideák*, → *kauzalitás*
misztérium → *titok*
monenergizmus → *monoteletizmus*
monofilizmus → *monogenizmus*

nacionalizmus → *állam*
necessitas medii – praecepti → *üdvösség feltételei*
nemzés → *istengyermekség*, → *Szentháromság*, → *generacianizmus*
nemzeti zsinat → *zsinat*
Notae Ecclesiae (Egyház ismertetőjegyei) → *Egyház egysége*, → *Egyház szentsége*, → *Egyház katolicitása*, → *Egyház apostolisága*, → *Egyház*
nő → *Ádám*, → *Éva*, → *istenképiség*

ok → *alap*, → *kauzalitás*, → *kontingencia*
ontogenézis → *generacianizmus*

ökumenika → *hitvitázó teológia*
öntranszcendencia → *ember teremtése*, → *generacianizmus*, → *megtestesülés*, → *kreacianizmus*, → *anyag*, → *Isten együttműködése*, → *transzcendencia*
participáció → *részesedés*
pásztori hatalom → *egyházi hatalom*, → *Egyház pásztori hivatala*
Pentateuchus → *törvény*, → *kánon*
pillanat → *most*, → *kairosz*
pneumatomakhusok → *makedonianizmus*
pokol tornáca → *limbus*
polémikus módszer → *hitvitázó teológia*
polifilizmus → *monogenizmus*
poligenizmus → *monogenizmus*
pótvallás → *vallás*
primátus → *pápa*, → *püspök*
probabiliorizmus → *erkölcsrendszerek*
probabilizmus → *erkölcsrendszerek*
profanitás → *szakrális és profán*
protokanonikus könyvek → *kánon*
pszeudo-epigrafák → *apokrifok*
pünkösd → *Szentlélek*

reális jelenlét → *eucharisztia*, → *transzszubsztanciáció*
református kereszténység → *protestantizmus*
relatív → *abszolút*
rendszeres teológia → *dogmatika*, → *pozitív teológia*
rigorizmus → *erkölcsrendszerek*
rossz → *gonosz*, → *szenvedés*, → *teodicea*
rózsakeresztesek → *gnózis*

„Sitz im Leben" → *irodalmi műfajok*
skolasztika → *teológia*
sötét éjszaka → *szemlélődés*, → *misztika*

szándék → *intenció*
szárazság → *szemlélődés*
szentháromságtani ismertetőjegyek → *proprietások*
szentségek újjáéledése → *opus operatum*
szentségi hatalom → *egyházi hatalom*
szenttéavatás → *szentek tisztelete*, → *ember szentsége*
szimbolika → *hitvitázó teológia*
szinódus → *zsinat*
szív mélyének ismerete → *kardiognózia*
szkepticizmus → *ateizmus*
szóma → *test*
szupralapszárius → *üdvhelyzet*
szűznemzés → *szűzi születés*

társmegváltói szerep → *társmegváltó*
teljhatalom → *hivatalok elismerése*, → *püspök*, → *Egyház pásztori hivatala*, → *egyházi hatalom*, → *egyházirend*, → *papság*
teocentrikus szemlélet → *antropocentrikus szemlélet*, → *krisztocentrikus szemlélet*
teozófia → *gnózis*, → *intuíció*
teremtményiség → *ember teremtése*, → *antropológia*, → *kontingencia*, → *teremtmény*, → *teremtéstan*, → *idő*

természetesség → *kultúra*
természetjog → *természetes erkölcsi törvény*
tetteken alapuló megigazulás → *tettek*
tévedésmentesség → *Szentírás*, → *tévedhetetlenség*
tisztítóhely → *tisztítótűz*
Tizenkettő, a → *apostol*
tonzúra → *klérus*
Tóra → *törvény*
transzcendentális → *transzcendencia*
transzfinalizáció, transzszignifikáció → *transzszubsztanciáció*
Trullanum → *Konstantinápoly*
tuciorizmus → *erkölcsrendszerek*

újrakeresztelők → *gyermekkeresztség*
újskolasztika → *teológia*
uralom → *hatalom*
Úr szolgája → *ebed Jahve*
úrvacsora → *hivatalok elismerése*, → *eucharisztia*, → *szentmiseáldozat*, → *pászkha*
utolsó kenet → *betegek kenete*

üdvösség lehetősége → *vágykeresztség*, → *extra ecclesiam nulla salus*, → *Isten üdvözítő akarata*
Üdvözítő → *megtestesülés*
üdvözülés gondja → *istenfélelem*

vallási aktus → *aktus*
vérkeresztség → *vértanúság*, → *keresztség*
vezeklés → *elégtétel*, → *bűnbánat*, → *megváltás*
visio beatifica → *Isten színelátása*
Vulgata → *Szentírás*

KIADÁSÉRT FELEL: DR. FÁBIÁN JÁNOS ALELNÖK

80/538 FRANKLIN NYOMDA, BUDAPEST
FELELŐS VEZETŐ: VÁGÓ SÁNDORNÉ IGAZGATÓ

140,– Ft